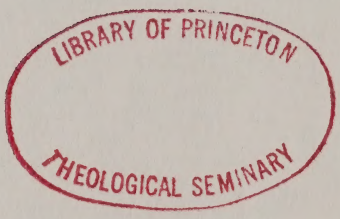

BS
2695
.H514

Der

Epheſerbrief des hl. Apoſtels Paulus

erklärt von

Dr. Franz Anton Henle,
Canonicus am k. Hof- und Collegiatſtifte St. Cajetan in München und Privatdozent der Theologie an der k. Univerſität.

Sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto; nec eam unquam, nisi juxta unanimem consensum Patrum, accipiam et interpretabor.

Ex profess. fid. Trid.

Augsburg 1890.
Verlag des Literariſchen Inſtituts von Dr. M. Huttler (Michael Seitz).

Vorrede.

Der Epheſierbrief des hl. Apoſtels Paulus iſt ein Schriftſtück von ganz eminenter Bedeutung. Der hl. Chryſoſtomus ſagt von ihm, er ſei ein Brief voll der erhabenſten Gedanken und Lehrſätze. Was der Apoſtel ſonſt nirgends ſage, ſpreche er hier aus.[1])

In der That, es ſind überraſchende Gedankenblitze, Strahlen einer höheren Welt, die vor uns aufleuchten, und wer ihrer Lichtbahn folgt, gewahrt Gegenſtände, die das Herz mit den höchſten Ahnungen erfüllen. Freilich müßte das Auge gut geübt und von Natur aus ſcharf genug ſein, um alles und alles recht zu ſehen, was auf dieſer Bahn liegt. Dies aber ſetzt voraus, daß der Geiſt des Erklärers dem des heil. Schriftſtellers homogen wäre und daß dieſelbe Kraft, die in dem einen thätig war, auch den anderen berührte, ergriffe, zubereitete.

Da beides nicht der Fall iſt, bleibt die gewiſſenhafteſte Exegeſe immerhin ein Stückwerk. Dieſe Differenz wird weder durch Fleiß noch Scharfſinn ausgeglichen, ſie iſt der Schatten, der ſich jeder Schriftauslegung anhängt, auch jener, die mit den glänzendſten Gaben menſchlicher Kraft und Kunſt ausgeſtattet iſt.

Solche Gedanken waren es, die ſich beſtändig zwiſchen den Verfaſſer und ſeine Arbeit drängten und ihm ſelbſt das Bewußtſein aufrichtigen Strebens und Wollens trübten. Zu dieſer Trübung trug aber noch ein anderer Umſtand bei. Es iſt dem Verfaſſer bei ſeinem vielverzweigten Berufe nicht verſtattet geweſen, mit ungeteilter Kraft und in einem Zuge ſich dieſer Arbeit hinzugeben. Billige Leſer und vor allem ſolche, welche

[1]) Ἔστι δὲ νοημάτων μεστὴ ἡ Ἐπιστολὴ ὑψηλῶν καὶ δογμάτων. Ὃ γὰρ μηδαμοῦ σχεδὸν ἐφθέγξατο, ταῦτα ἐνταῦθα δηλοῖ. (M. P. G. tom. 62 p. 7.)

in ähnlichen Verhältnissen, wie der Verfasser, sich befinden, werden diesen Umstand zu würdigen wissen und wenigstens den guten Willen anerkennen, der zu Vollkommenerem in dem Augenblicke bereit ist, wo ihm nur Zeit hiezu gelassen wird.

Dies zur Entschuldigung, wenn dem verehrlichen Leser da und dort eine Lücke aufstoßen sollte. Es gilt dies besonders rücksichtlich der Besprechung mancher Hypothesen, denen wir gerne eine eingehendere Detailuntersuchung gewidmet hätten.

Die im Verzeichnisse aufgeführte Literatur wurde, soweit sie katholische Autoren betrifft, vollständig eingesehen und im Commentare möglichst berücksichtigt.[1])

Die historische Exegese verlangt aber auch, die Ausleger der anderen Confessionen, wenigstens die bedeutenderen, zum Worte kommen zu lassen und in dieser Beziehung glauben wir streng nach den Gesetzen der wissenschaftlichen Objectivität verfahren zu haben. Der Commentar möge Zeugnis geben, in welcher Weise der Verfasser bemüht war, diesen Standpunkt auch dann zu wahren, wenn unsere Wege weit auseinandergingen.

Im übrigen ist sich der Verfasser bewußt, daß er mit heiliger Pietät und strengster Gewissenhaftigkeit an dem Grundstatute der katholischen Exegese festhielt, das er als Motto seiner Schrift vorausgestellt hat. Als katholischer Exeget lebt er der freudigen Ueberzeugung, daß der Geist, der in der dunklen Schale des Schriftwortes verborgen liegt, der Geist Gottes ist, derselbe Geist, der in der Kirche sich offenbart und durch die Kirche in unser Bewußtsein tritt; darum kann es für ihn keine Auslegung der Schrift im Gegensatze zur kirchlichen Anschauung geben. Freilich darf der Begriff „Gegensatz" nicht outriert und bis auf die Form ausgedehnt werden, als ob auch

---

[1]) Leider fehlen im Literaturverzeichnisse zwei Werke, die der Verfasser erst, nachdem der betreffende Bogen schon fertig gedruckt war, sich verschaffen konnte, dann aber im Commentare selbst fleißig benutzte, nämlich: Catenae in S. Pauli epistolas ad Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses. Ad fidem Codd. MSS edidit I. A. Cramer, Oxonii MDCCCXLII und Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii. The latin version with the Greek fragments. By H. B. Swete. Vol. I pp. 112—196 Cambridge 1880.

die Auslegungsweise sich stets in demselben Geleise bewegen müßte. In diesem Falle könnte von einer wissenschaftlichen Exegese nicht mehr die Rede sein, da ihr jedes fortschreitende Verhältnis unmöglich gemacht würde. Ist es, wie schon Vincenz von Lerin[1]) bemerkt hat, Aufgabe des Exegeten, das Dunkle aufzuhellen, das, was das Altertum ohne tiefere Einsicht hoch hielt, zum vollen Bewußtsein zu bringen, so ist damit von selbst die hermeneutische Regel gegeben, für die Erklärung der Schrift alles herbeizuziehen, was nur immer das Verständnis derselben vorbereiten, unterstützen und fördern könnte. Und in dieser Beziehung wird man sagen müssen, daß die spätere Zeit in einer weit besseren Lage sich befindet als die frühere, da sie mit reicherem und auch zuverlässigerem Material arbeitet als jene. Welche Förderung empfing die Exegese nicht von der Sprachwissenschaft auf grund ihrer lexikalischen und sprachvergleichenden Erfolge? Gewiß ist es ein Vorzug der neueren Exegese, daß sie bei der Worterklärung viel gründlicher zu werke geht, als dies ehedem der Fall war. Wenn man weiß, welch eigenartige Wandlungen, mitunter bis zum geraden Gegenteile, die Bedeutung eines Wortes durchgemacht hat, wird man es nur mit Freuden begrüßen können, wenn der Exeget dankbar die Aufschlüsse entgegennimmt, welche die Schwesterwissenschaft ihm für diese und andere sprachliche Erscheinungen bietet. Die Exegese ist doch auch Spracherklärung. Eine Spracherklärung ohne philologische Akribie ist aber nicht denkbar. Darum konnte die Exegese durch immer innigere Fühlung mit der Sprachwissenschaft nur gewinnen. Man kann sagen, sie ist um so klarer und durchsichtiger geworden, je eifriger und gründlicher sie sich dieser Hilfswissenschaft bedient hat.

Selbstverständlich soll die Exegese nicht zu einem bloßen Ausschreiben der Lexika ausarten und sollen die philologischen Elemente überhaupt nicht in der Art einseitig gepflegt werden,

[1]) Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate etc. cap. 22. (M. P. L. tom. 50 p. 667.)

daß an das schriftstellerische Bewußtsein überhaupt nur der Maßstab des Lexikons angelegt wird,[1]) was einer fruchtbaren Exegese ebenso hinderlich ist, wie der Mangel jeglichen philologischen Gewissens.

Nicht dieselbe, aber eine ähnliche Stellung, wie die Philologie der biblischen Spracherklärung gegenüber, nimmt die Geschichte der Sacherklärung gegenüber ein. Schon der hl. Augustinus hat auf den innigen Zusammenhang zwischen Geschichte und Exegese hingewiesen.[2]) Und heute zweifelt Niemand daran, daß die Geschichte die eigentliche Wegbereiterin der Exegese ist, daß die Untersuchung über Veranlassung und Zweck einer Schrift, also die Aufdeckung ihres historischen Hintergrundes und die Darlegung der persönlichen Situation des Verfassers wie derjenigen des Leserkreises zum vollen Verständnisse derselben außerordentlich viel beitragen.

Es sei hier nur an ein Wort Aberle's erinnert,[3]) der bei seinen „Exegetischen Studien" die historische Methode mit so viel

---

[1]) Man sollte sich bei eigentümlichen paulinischen Ausdrücken, den sogenannten Hapaxlegomena, immer zuerst fragen, was wohl Paulus bestimmt haben mochte, gerade diesen Ausdruck zu wählen und ob er mit einem anderen geläufigeren genau dasselbe hätte sagen können? Freilich müßte die Antwort auf diese Frage aus dem Bewußtsein des Schriftstellers selbst geschöpft werden, aber hier gilt: 1. Kor. 2, 11.

Aus diesem Grunde stehen wir auch den „haarspaltenden" Untersuchungen über den sprachlichen Charakter des Epheserbriefes, wie sie Holtzmann (Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. Leipzig 1872 S. 100 ff. und Einleitung in das N. Test. S. 274) angestellt hat, kühl gegenüber, denn einerseits sagen wir mit Kaulen (Einleitung in die hl. Schrift des A. und N. T. S. 508), daß der Epheserbrief vollkommen in die geschichtliche Situation hineinpasse, unter welcher er entstanden sein muß und daß sein Inhalt dem paulinischen Lehrbegriffe sich genau einfüge, und anderseits mit Weiß (Jahrb. für deutsche Theologie 17. Bd. 4. Heft (1872) S. 752 f.): „Was hilft es, die Hapaxlegomena aufzuzählen, wenn man nicht daneben constatiert, wie viele dergleichen die paulinischen Homologumenen einzeln oder gemeinsam zählen? Was hilft es, zu constatieren, daß der Epheserbrief nicht die scharf markirte Schreibweise und den lebendig dialektischen Gang des Römerbriefes zeigt, wenn man nicht daneben untersucht, ob nicht auch andere Partieen in den Homologumenen . . . . . eine gewiße Breite und Ueberladenheit zeigen und ihnen jede dialektische Bewegung fehlt" u. s. w.

[2]) De doctrina Christiana l. II cap. 28, n. 42 (tom. III, 1 p. 36 Benedictiner-Ausgabe): Quidquid igitur de ordine temporum transactorum indicat ea quae appellatur historia, plurimum nos adjuvat ad sanctos libros intelligendos, etiamsi praeter ecclesiam puerili eruditione discatur.

[3]) Tübinger theologische Quartalschrift 1863 S. 85.

Glück und Geschick angewandt hat: „Es wäre sicher eine wissenschaftlich unhaltbare Stellung, für die Documente der Entstehungsgeschichte des Christentums ein Privilegium in Anspruch nehmen zu wollen, das man anderen historischen Urkunden versagt und mit Recht versagt. Auch steht die Sache nicht so, als ob die Geschichtsbücher des N. T. eine exacte historische Forschung nicht ertragen könnten, ich bin vielmehr der Ansicht, daß sie durch eine solche in jeder Beziehung gewinnen."

Aberle that diesen Ausspruch unter Hinweis auf die großen Fortschritte, welche die historische Wissenschaft im Laufe der Zeit gemacht hat und seitdem sind 27 Jahre verflossen, Jahre, welche diese Wissenschaft vielleicht zu den fruchtbarsten zählt, die ihr je gegönnt waren. Unterdessen hat sich ein Zweig dieser Wissenschaft, die Archäologie, zu einer völlig selbständigen Stellung erschwungen und hat durch ihre Forschungen auf dem Gebiete des religiösen Altertums dem Exegeten eine solche Fülle von Material in die Hände geliefert, daß er, die nötige archäologische Bildung vorausgesetzt, nur zuzugreifen braucht, um für manche biblischen Andeutungen den längst ersehnten geschichtlichen Sinn und Zusammenhang zu ermitteln. Welche reiche Ausbeute bieten z. B. für die Vorgeschichte der kolossischen Irrlehre, gegen die der Kolosserbrief so entschieden Stellung nimmt, die archäologischen Funde in Kleinasien, besonders in Phrygien?

Einen ähnlichen Fortschritt wie die Archäologie weist auch die Topographie auf, dem Exegeten sicher nicht weniger willkommen, da es ihm ein Bedürfnis ist, bei Untersuchung irgend einer biblischen Schrift sich auch über deren Schauplatz möglichst gründlich zu orientieren.

Alles in allem, die Exegese ist wie keine zweite theologische Wissenschaft dazu berufen, das Wort des Herrn bei Matthäus 13, 52 einzulösen, ebenso pietätvoll das Alte zu hüten, wie takt- und verständnisvoll des Neue zu verwerten.

Dieser doppelten Aufgabe war sich der Verfasser so gut wie ein anderer bewußt, doch wie weit ist der Abstand zwischen Wollen und Können!

Aber noch vor eine andere Aufgabe sah sich der Verfasser gestellt. Ein Brief, in dem nicht bloß ein mächtiger, gotterleuchteter Geist sich ausspricht, sondern auch ein starkes, heißes Herz schlägt, will auch gefühlt sein. Dieser im Briefe so warm ausgesprochenen Tendenz hat der Ausleger seine innigste Teilnahme entgegenzubringen. Dies schon aus Pietät und dann auch aus dem Grunde, weil ein Commentar nicht nur anregen, sondern auch erwärmen soll; denn „so soll ein Commentar sein: das Licht, welches die Wissenschaft über das Wort ausgießet, soll zugleich zur Flamme werden, welche das Gemüt ergreift".[1])

Obwohl der Verfasser nicht verkennt, daß er weit hinter diesem Ideale zurückgeblieben, wollte und konnte er doch sich nicht durch unerbittliche Selbstkritik von der Veröffentlichung seiner Arbeit abhalten lassen, damit man nicht im Sinne des Vorwurfes ihm das Wort entgegenhalte, das Beste sei der Feind des Guten.

---

[1]) Aus einem Briefe eines kirchlichen Würdenträgers an Schegg, mitgeteilt von Jocham in „Schegg's Lebensskizze" 1887 S. 128.

München, im April 1890.

Der Verfasser.

Einige unbedeutende Druckfehler, die bei der Correctur leider übersehen worden sind, wie Apellos statt Apelles (S. 1 Z. 4 v. u.), Demokrates statt Deinokrates (S. 2 Z. 2 v. o.), ὦν statt ὧν (S. 3 Z. 6 v. o.), Cossartii statt Cossarti (S. 8 Z. 11 v. u.), Wettstein statt Wetstein (S. 284 Z. 1 v. u.) u. a. möge der gütige Leser verbessern.

§. 1. Leser des Briefes.

1) Ephesus lag am Flusse Kayster, nicht weit von der kleinasiatischen Küste des Aegäischen Meeres, der Insel Samos gegenüber. Von dem alten Ephesus sind nur mehr Ruinen vorhanden, die auf Kosten der englisch-orientalischen Gesellschaft seit 1871 untersucht werden.

Die erste Ansiedelung in Ephesus war eine phönizische. Die Phönizier verfolgten nur Handelsinteressen, in religiöser Hinsicht huldigten sie dem Accomodationssysteme. Ihren Kultus borgten sie von den inneren Völkern Kleinasiens. Er concentrierte sich um die Verehrung der Artemis (ursprünglich eine altorientalische Naturgöttin).

Später bemächtigten sich die jonischen Griechen dieses Gebietes, ließen aber den Tempeldienst unter asiatischer Priesterherrschaft fortbestehen.

Ephesus wurde im Jahre 1403 von den Türken zerstört und dem Erdboden gleichgemacht. An seiner Stelle liegt jetzt ein ärmliches Dorf, das durch seinen aus dem griechischen „ἅγιος θεόλογος" corrumpierten Namen »Ajasoluk« an den heil. Johannes, dem einst die Hauptkirche geweiht war, erinnert.

Ephesus war der wichtigste Handelsplatz in Kleinasien; alle Fäden des Verkehrs liefen hier zusammen. Von hier aus suchte sich der Handel den Weg in's fernste Binnenland. Was Alexandria für das Mittelmeer, das war Ephesus für das ägäische Meer. Hier trieben sich alle Nationen durcheinander, ganz Asien traf sich dort. Ein Lehrer, der hier seine Lehrthätigkeit entfaltete, durfte auf sicheren Erfolg rechnen. Ein Auditorium, ebenso bunt als zahlreich aus ganz Asien herbeigeströmt, drängte sich um seinen Lehrstuhl und trug seinen Namen und seine Lehre hinaus überall dahin, wo noch griechische Laute gehört wurden und so sehen wir in Ephesus Schulen von Philosophen, Rhetoren und Künstlern erblühen, aus denen die berühmtesten Namen hervorgingen. Thales, der Ruhm der Philosophen, Anaximenes und Anaximander seine Schüler, haben hier mit den tiefsten Problemen des Lebens gerungen, hier beschloß Heraklit, der Dunkle, der gewaltige Geist, der fünfzig Werke schrieb, sein einsames Leben. Parrhasius, Zeuxis, Phidias, Praxiteles und Apellos haben hier ihre bewunderungswürdigen Werke erdacht, Agasias seinen borghesischen Fechter geschaffen, die Baukunst hatte sich ein unvergängliches Denkmal in dem weltberühmten Tempel der Diana gesetzt, zu dessen Bau fast die

ganze hellenische Welt beitrug, der unter die sieben Wunderwerke der Welt gezählt wurde und den Namen seiner Erbauer, Demokrates und Päonius verewigte.[1]) Von ihm sang der Dichter Kallimachus: „Nichts Göttlicheres wird die Morgenröte schauen und nichts Himmlischeres. Leicht wird er Pytho überstrahlen.[2])

Und was die große reiche Vergangenheit geleistet, das wirkte fort, in langen Traditionen bildend und weckend und so blieb Ephesus bis in die christliche Zeit eine Stadt „angefüllt mit Kenntnissen, Philosophen und Rhetoren."[3])

Wir finden dort den feingebildeten Apollos als christlichen Lehrer, ebenso den Rhetor Tyrannos, dessen Lehrsaal der hl. Paulus für seine Vorträge gemietet hatte (Act. 19, 9), auch Cerinthus, der angebliche Vater des jüdisch-christlichen Gnosticismus, soll dort sein Unwesen getrieben haben.

Dieses Ephesus nun, das schon die Alten wegen seiner glänzenden Vorzüge das „Auge Asiens" nannten, war von der Vorsehung zum »lumen Asiae« (Plinius N. H. V. 29) im höheren Sinne bestimmt, es sollte die Mutterkirche sämmtlicher Gemeinden Kleinasiens werden.

2) Ihre Gründung verdankt sie dem hl. Paulus. Die erste Kunde vom Evangelium hatte er am Schlusse seiner zweiten Missionsreise (53 bis 55) dahingebracht, als er von Korinth nach Jerusalem auf dem Seewege zurückkehrte und in der Hauptstadt der Provinz Asia eine kurze Rast

---

[1]) Plinius N. H. XXXVI, 14, 95; Vitruv. VII, 16. Der Tempelbau wurde im 7. Jahrhundert v. Chr. begonnen und erst nach mehr als 200 Jahren zur Vollendung gebracht. Im Jahre 355 brannte er, durch Herostratus (Strabo 14, 1. 22) angezündet, bis auf die Grundmauern ab, war aber bald wieder und zwar noch schöner und großartiger aus der Restauration hervorgegangen. In der Bestimmung seines Größenmaßes differieren die Angaben. Nach den einen betrug die Länge 425' und die Breite 210', nach den anderen 456' und 220', nur die Höhe der Säulen wird übereinstimmend auf 60' geschätzt. Die Stiftung des Tempels wird auf ein vom Himmel gefallenes Bild (τὸ διοπετὲς Act. 19, 35) zurückgeführt. Das Bild war nach Kallimachus (Hymn. in Dian. v. 239) aus Buchenholz, nach Dionysius Periegeses (828, 9) aus Ulmenholz, nach Vitruv II, 9 aus Cedernholz, nach Plinius (N. H. XVI, 40) aus Rebenholz, nach Xenophon endlich aus Gold (Anab. V, 3. 12) vergl. Falkener, Ephesus and the Temple of Diana, London 1862, p. 287 f.

Dieser zweite Tempel wurde im Jahre 262 n. Chr. von den Gothen zerstört (Jordanus [Jornandes] de reb. Get. 20, 107). Seine Lage wurde von dem Engländer Wood am letzten Tage des Jahres 1869 nach 12jährigem Suchen wieder entdeckt. Wood, Discoveries at Ephesus, London 1877, p. 155.

[2]) Hymnus in Dian. v. 294.

[3]) Apollonius v. Tyana (ap. Philostrat. VIII, 7, 8): Ἔφεσος μεστὴ φροντισμάτων φιλοσόφων τε καὶ ῥητορικῶν, ὑφ' ὧν ἡ πόλις . . . ἰσχύει σοφίαν ἐπαινοῦσα. Vita Soph. II, 18: Τῆς Ἰωνικῆς ἰδέας . . . . σπουδαζομένης μάλιστα ἐν τῇ Ἐφέσῳ.

hielt, die er dazu benutzte, in der Synagoge Christum zu verkündigen (Act. 18, 19). Die christlichen Eheleute Aquila und Priscilla, die den Apostel nach Ephesus begleitet hatten, blieben daselbst zurück, um für die christliche Sache dort weiter thätig zu sein (vgl. Röm. 16, 3). Sie gewannen denn auch den schon genannten Apollos, einen durch alexandrinisch-theologische Bildung (ἀνὴρ λόγιος, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς Act. 18, 24), Beredsamkeit und schlagfertiger Dialektik ausgezeichneten Rhetor, der aus seiner durch die Kunde vom Täufer und seiner Mission angeregten Sehnsucht nach dem baldigen Anbruch der messianischen Zeit kein Hehl machte und gerade damals seiner Ueberzeugung in der ephesischen Synagoge Eingang zu verschaffen suchte. Indes Apollos blieb nicht in Ephesus, sondern ging nach Korinth (Act. 18, 24) und so machte die Gründung einer christlichen Gemeinde erst bedeutendere Fortschritte, als der hl. Paulus zum zweiten Male in Ephesus erschien, Ende 55 (Act. 18, 19).

Paulus hatte schon bei seinem ersten Besuche Ephesus als ein äußerst ergiebiges Arbeitsfeld erkannt. Seine politische Bedeutung als Hauptstadt der Provinz Asia und als Sammelpunkt eines beständig hin- und herwogenden Menschenstromes, seine natürliche Lage, die Empfänglichkeit und Gelehrigkeit seiner Bewohner, die infolge ihres von Natur aus guten Willens für jede außerordentliche Erscheinung schwärmten, dünkten ihm äußerst günstige Vorbedingungen zu einer reichen Saat. Deshalb blieb er über zwei Jahre dort und arbeitete mit rastlosem Eifer im Dienste des Evangeliums. Es war eine fast übermenschliche Thätigkeit, welche der hl. Paulus in Ephesus entfaltete. Ueber zwei Jahre predigte er täglich und zwar trotz der mannigfachsten Anfeindungen seitens der Juden (Act. 19, 9) und trotz des Hasses der Heiden, besonders gewisser „Geschäftsleute", Handwerker und Künstler, die aus dem Diana-Kulte (d. h. aus dem Verkaufe von silbernen Modellen des Dianatempels)[1]) bisher ihren größten Gewinn gezogen hatten (Act. 19, 23 ff). Und nach Umlauf dieser Zeit konnte er sich rühmen, daß alle, die in Asia wohnten, Juden und Heiden, das Wort Gottes gehört (Act. 19, 10) und das Evangelium wie an Macht so an Ausdehnung immer mehr gewonnen habe (Act. 19, 20).

So wurde Ephesus zum Mittelpunkte der neuen christlichen Bewegung und erlangte dadurch unter den Christen ein Ansehen, dessen sich

[1]) Andere viel gebrauchte Heiligtümer waren in Leder getragene Amulete, welche die berühmten Ἐφέσια γράμματα enthielten, d. h. jene geheimnisvollen Worte, welche am Gürtel, den Füßen und dem Kranze der Artemis eingeschrieben standen. (Athen. XII, 548.) Ueber ihre Deutung vgl. Stickel, De Ephesiis Literis, Jenae 1860 p. 15. Falkener l. c. p. 145.

keine zweite Stadt Kleinasiens rühmen konnte. Hier verehrten sie ihre Mutterkirche, von hier empfingen sie Nachrichten über den Stand der christlichen Gemeinden anderwärts und hieher sandte der hl. Paulus nun sein berühmtes Sendschreiben, den sogenannten Brief an die Epheser, damit es von hier aus zur weiteren, wir dürfen sagen, zur allgemeinen Kenntnis der Kleinasiaten gelange.

3) Diese Bedeutung unseres Briefes als eines für weitere Kreise bestimmten Sendschreibens ist heutzutage so ziemlich allgemein anerkannt. Der Erste, welcher dies herausfand, ist Beza, der die Vermutung ausspricht: suspicor non tam ad Ephesios ipsos proprie missam epistolam, quam Ephesum, ut ad caeteras Asiaticas Ecclesias transmitteretur.

Warum man aber den Brief nicht ausschließlich an die Ephesergemeinde gerichtet sein läßt, hat seinen Grund

1. in dem allgemeinen Inhalte des Briefes und
2. in der, wie man meinte, unbestimmt gehaltenen Adresse.

St. Paulus hatte eine ganz besondere Vorliebe für die Ephesergemeinde. Man lese nur die rührende Abschiedsscene Act. 20, 31—38! Sein langer Aufenthalt dortselbst und die herrlichen Früchte, die dieser Aufenthalt hervorbrachte, hatten ihm diese Gemeinde überaus teuer gemacht und gewiß war er mit nicht wenigen Mitgliedern derselben auf's innigste verbunden, aber für sie alle hat er in seinem Briefe keinen einzigen speziellen Gruß, keine einzige persönliche Erinnerung! Noch mehr, er zeigt sich so fremd, daß man den Eindruck empfängt, als stände er mit den Lesern in gar keiner persönlichen Beziehung. Er weiß von ihrer Bekehrung nur durch Hörensagen (1, 15) und er selbst ist ihnen als Apostel nur durch den Ruf bekannt (3, 2 f.), so daß er es nötig findet, sich bei ihnen zu beglaubigen (V. 3, 4).

Dieser Mangel jeglichen vertraulichen Tones hat den Verdacht erregt, daß der Brief entweder gar nicht vom heiligen Paulus oder nicht an die Epheser geschrieben sei.

Und was diesen Verdacht noch steigerte, war die unbestimmte Adresse.

Man glaubte das „ἐν Εφέσῳ" in V. 1 als späteres Einschiebsel ansehen zu müssen und zwar deshalb, weil ein sehr wichtiger Codex (Cod. B) diese Worte nur am Rande und von zweiter Hand geschrieben hat, ebenso weil der Cod. Sin. (ℵ) „ἐν Εφέσῳ" erst von der Hand eines späteren Correctors hat und endlich weil Cod. 67 aus dem 12. Jahrhundert, nach anderen aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, ursprünglich die Worte im Texte hatte, welche dann von zweiter Hand gestrichen wurden.

Weiter wird gegen die Echtheit von ἐν Ἐφέσῳ angeführt das Zeugnis der Väter Origenes, Basilius, Hieronymus und, wenn man will, auch des Tertullian. Origenes las nämlich nur τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι

καὶ πιστοῖς und ebenso lasen Basilius der Große contra Eunom. 2, 19 (Opp. ed. Garn. I. p. 254)[1]) und Hieronymus (Opp. ed. Vallars. VII p. 545).

Wenn dann Tertullian[2]) es dem Häretiker Marcion zum Vorwurf macht, daß er die traditionelle Ueberschrift unseres Briefes »ad Ephesios« in »ad Laodicenos« umgeändert habe, was gegen die »veritas ecclesiae« verstoße, so wird aus dieser Berufung auf die »veritas ecclesiae« gleichfalls geschlossen, daß im Texte „ἐν Εφέσῳ" nicht stand, weil sonst Tertullian sicher neben der veritas ecclesiae auch das apostolische „ἐν Ἐφέσῳ" citiert und Marcion nicht bloß der Fälschung der Ueberschrift, sondern auch des Textes selbst beschuldigt hätte.

Nun werden wir aber trotz dieser so gewichtigen Stimmen doch nicht so ohne weiteres „ἐν Ἐφέσῳ" streichen dürfen und zwar aus folgenden Gründen:

1. Hat die ganze alte Kirche unseren Brief ausdrücklich als Epheserbrief bezeichnet.[3]) Auch die vorgenannten Väter teilen diese allgemeine Anschauung. Hätte nun der Brief von Anfang an gar keinen Bestimmungsort an der Stirne getragen, so wäre dieser Consensus ebenso unerklärlich als auch der Analogie der übrigen Briefe entgegen, bei denen durchgängig das Urteil der Kirche über die ersten Leser mit der Adresse der Briefe übereinstimmt.

2. Jedesmal, wenn der hl. Paulus in der Adresse τοῖς οὖσι gebraucht, dient dies zur Ortsangabe der Leser so Röm. 1, 7: τοῖς οὖσι ἐν Ρώμῃ, Phil. 1, 1: τοῖς οὖσι ἐν Φιλίπποις, 1. Cor. 1, 2: τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ und ebenso 2. Cor. 1, 1.

3. Hätte der hl. Paulus wirklich nur τοῖσ ἁγίοισ τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς geschrieben, was würde dies dann heißen? Etwa „Den Heiligen, welche auch Gläubige sind?" (Meier, Credner), als ob die Gläubigkeit eine höhere Stufe der Heiligkeit wäre! — oder „die Heiligen, die da sind ꝛc. in den Gemeinden, welche der Ueberbringer des Briefes besuchte,"

---

[1]) Τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν εἰπών· τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Οὕτω γὰρ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγραφῶν εὑρήκαμεν. d. h. Eunomius habe um so weniger ein Recht, dem Sohne Gottes das Prädicat ὤν zu verweigern, als der Apostel, im Briefe an die Epheser sie um ihrer Vereinigung mit dem ὤν (dem Seienden im absoluten Sinne) willen zur Auszeichnung ὄντες nenne, indem er sage: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Hiefür beruft er sich dann auf frühere Erklärungen und auf die alten Handschriften, in welchen er es selbst gefunden habe.

[2]) c. Marc. V, 11, 17 (M. 2, 500. 512).

[3]) Irenaeus adv. haer. V, 2. 8. 14. 24 (M. 7, 1126. 1141. 1169. 1188) Clem. Al. Strom. IV, 8 (M. 8, 1276) Fragm. Mur. I, 51.

(Bengel, Matthies), aber τοῖς οὖσιν ohne Zusatz hat nie demonstrative Bedeutung; oder „den Heiligen, die es in der That sind?" (Schneckenberger), dann müßte das Partizip οὖσι vor dem Prädikat ἁγίοις stehen und was soll das heißen, „den Heiligen, die es in der That sind?" etwa Christen, welche auf der Höhe der Vollkommenheit stehen, wozu aber dann solchen Lesern gegenüber die ausführliche Paräneſe im 4. u. 5. Kapitel? Oder hat der Apostel je einen solchen Unterschied von Heiligen und Gläubigen gemacht, wie er nach dieser Uebersetzung vorausgesetzt wird? — Alle diese gezwungenen und zum Teil unnatürlichen Erklärungen, müssen, wenn man τοῖς οὖσι nicht im metaphysischen Sinne, wie der hl. Basilius nehmen will, was aber schon der hl. Hieronymus für sehr bedenklich hielt, zu der Annahme führen, daß „ἐν Ἐφέσῳ" ursprünglich sei, denn auch die Meinung, daß im Original noch τοῖς οὖσι eine Lücke offen gelassen wurde zur beliebigen Ausfüllung mit einem Ortsnamen,[1]) ist so unwahrscheinlich, daß man sie nicht ganz mit Unrecht sogar als „lächerlich" abgefertigt hat. Wer sollte die Lücke ausfüllen? Die Gemeinde, die zufällig in den Besitz desselben kam? Aber was sollte ihr der eingefügte Name für einen Vorteil bringen? Oder die Gemeinden, welche etwa Abschriften des Briefes empfingen? Und wozu diese, wenn der Brief doch nicht einer Gemeinde allein galt und sollte von allen diesen Briefen uns nur ein einziger übrig geblieben sein? Oder sollte der Ueberbringer Tychikus diese Ausfüllung vornehmen, etwa um den einzelnen Gemeinden glauben zu machen, der Brief sei für sie allein bestimmt, während er zugleich an viele andere gerichtet war? Welch' unwürdiges Manöver!

Also diese Hypothese strotzt von Unwahrscheinlichkeiten. Doch ein Körnchen Wahrheit liegt allerdings in ihr, nämlich das, daß der Brief wohl zunächst an eine Einzelgemeinde adressirt war, aber mit der Bestimmung, daß er in und durch diese Einzelgemeinde zur weiteren Kenntnis gelange. Diese Einzelgemeinde war Ephesus, und τοῖς οὖσι ἐν Ἐφέσῳ ist von allen denen zu verstehen, welche in Ephesus auf- und zugingen.

Wir haben Ephesus als Sammelpunkt und Verkehrszentrum von ganz Kleinasien kennen gelernt.[2]) Allen nun, welche von auswärts

[1]) Usher (Annales Veteris et Novi Testamenti s. a. 64) war der Erste, der diesen Einfall hatte und ihm folgte eine ganze Reihe deutscher und englischer Autoren (vergl. Eadie, Commentary on the Greek text of the epistle of Paul to the Ephesians. London 1861 p. XXV), in neuerer Zeit noch Hoffmann, Bibelforschungen II, 166, Bisping und Kaulen.

[2]) Cf. Plinius N. H. V. 29: Verum Ephesum . . . remotiores conveniunt Caesarienses, Metropolitae, Cilbiani inferiores et superiores, Mysi, Macedones, Mastau-

kamen und sich bei der ephesischen Christengemeinde, bei ihren Gottesdiensten und Versammlungen einfanden, wie denen, welche in Ephesus selbst ihren Wohnsitz hatten, kurz allen Christen, wie sie jeweilig in Ephesus beisammen waren, wie sie aus ganz Asien dort eintrafen, ist das apostolische Schreiben gewidmet. Es ist somit ein Collectiv-Schreiben, wenn man will ein katholischer Brief, wie er eben für eine Weltstadt mit einer so fluctuirenden Bevölkerung paßt. Indem man dieses Localverhältnis übersah, vermochte man die engere Adresse des Briefes mit der Stellung des Apostels zur Ephesergemeinde nicht mehr in Einklang zu bringen und so erklärt sich die Weglassung der engeren Adresse schon in den ältesten Handschriften.

Gerade dieser allgemeinen Bestimmung entspricht nun ganz genau der allgemeine Inhalt und der weniger vertrauliche Ton, in dem der Brief gehalten ist. Auf spezielle Bedürfnisse nimmt er keine Rücksicht. Solche waren es auch nicht, die den Apostel veranlaßt hatten, sich an alle Christen Kleinasiens zu wenden, vielmehr sollte der Brief lediglich ein Erguß seiner Hirtensorge sein, welche die günstige Gelegenheit einer Reise des Tychikus mit Freuden ergriff, um auch den Christen außerhalb des Lykusthales Worte der Belehrung und Mahnung zukommen zu lassen.

4) Noch eine Frage muß hier zur Besprechung kommen, nämlich die, wie sich unser Brief zu Col. 4, 16 stelle, wo der Apostel den Kolossern schreibt, sie sollten, wenn sie seinen Brief gelesen, sorgen, daß er auch in Laodicea vorgelesen werde, sich dafür aber auch den von Laodicea (τὴν ἐκ Λαοδικείας) geben lassen.

Wo ist dieser Laodicäerbrief? Im kirchlich recipierten Kanon findet er sich nicht. Einzelne Bibelhandschriften, so auch der bei Huttler im Jahre 1882 neu edirte Codex Teplensis, haben wohl unter den paulinischen Briefen einen solchen an die Laodicäer, der aber entschieden unecht ist und als unecht auch schon im 2. Concil von Nicäa (787) verworfen wurde.[1])

Entweder ist nun die im Kolosserbrief erwähnte ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικείας ganz verloren gegangen, oder wir müssen sie hinter einem

---

renses, Briiisli, Hypaepersi, Dioshierifae. Also selbst weniger bekannte Völker aus der Ferne fanden ihren Weg nach Ephesus. Uebrigens befand sich Ephesus in der äußerst günstigen Lage, da die beiden berühmten und frequentirtesten Straßen des Orientes, die persische Königsstraße und syrische Heerstraße, gerade von dort ausliefen. Eine nähere Schilderung dieser Straßen findet sich in m. Sch.: Kolossä und der Brief des hl. Ap. Paulus an die Kolosser S. 16—17.

[1]) Es muß übrigens dieser apokryphe Laodicäerbrief sehr alt sein, da ihn schon das Fragm. Muratorianum (c. 170) kennt und verwirft. Hieronymus sagt in seinem Catal. Script. c. 5. von ihm: Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur. — Conc. Nicaen. II actio IV tom. V: Etenim divi Apostoli ad Lao-

anderen paulinischen Briefe vermuten. Im letzteren Falle könnte nur an den Epheserbrief gedacht werden. In der That hat auch schon, wie wir hörten, der Häretiker Marcion Laodicea als Bestimmungsort unseres Briefes vermutet und in diesem Sinne die Ueberschrift desselben „interpoliert" und auf seine Ansicht verfielen dann neuerdings eine Reihe von Gelehrten wie Grotius, du Pin, Vitringa junior, Wetstein, Paley u. a., auch Baur und Lightfoot (Colossians p. 281) neigen sich zu ihr, ebenso Kaulen (Einleitung in die hl. Schrift des A. u. N. T., S. 516) und Meyer-Schmidt, (krit.-exeg. Handbuch über den Brief an die Epheser 1886 S. 17).

Nun hat aber diese Hypothese schon von vornherein den Widerspruch und zwar den allgemeinen Widerspruch der alten Kirche gegen sich, dann leidet dieselbe auch an innerer Unwahrscheinlichkeit. Warum nennt der Apostel das bewußte Schreiben den „Brief aus Laodicea?" Doch nur, weil er wußte, daß zu der Zeit, wo die Kolosser seinen Brief lesen würden, das Schreiben in Laodicea schon sein müßte. Wie konnte er aber das wissen? Nur so, wenn er wußte, das Tychikus, der Ueberbringer beider Briefe, zuerst nach Laodicea kommen mußte, ehe er nach Kolossä ging. Und in der That war das auch seine Reiseroute, denn, wenn er von Ephesus die syrische Straße entlang nach Kolossä ging, mußte er Laodicea vor Kolossä berühren. War dem aber so, dann entsteht die Frage, warum der Apostel, statt den Kolossern zu sagen „verschafft euch den Brief aus Laodicea," nicht einfach dem Tychikus den Auftrag gegeben hatte, den Brief an die Laodicäer, wenn diese ihn gesehen hatten, auch den Kolossern mitzuteilen? — Alle diese Erwägungen sprechen also nicht sonderlich für die Identität des Epheser- und Laodicäerbriefes, denen sich noch beifügen ließe, daß Laodicea schon wegen seiner Stellung als Hauptstadt des Bezirkes, was stets einen größeren Verkehr bedingte, und dann wegen seiner großen Nähe von Kolossä jedenfalls durch dieselbe jüdisch-gnostische Bewegung beunruhigt wurde wie Kolossä, worüber sich aber im Epheser-

---

dicenses fertur ficta epistola in quibusdam libris apostoli jacere, quam patres nostri reprobavere, ut alienam ab ipso (Labbei et Cossartii Edit. Concil. cur. Coleti tom. VIII. Venet. 1729 p. 1126 D). Weder in den Katalogen der kanonischen Schriften bei Euseb., Athan., Cyrill. v. Jerus., Epiphan., Hieron. noch in denen der Concilien von Hippo (393), Karthago (397) noch in dem Dekrete des P. Gelasius I über die hl. Schrift (494) noch in der auf dem Concil von Florenz erlassenen Bulle Eugen's IV. »Cantate Domino« § 6 v. J. 1441 wird der Laodicäerbrief aufgeführt: Nichts desto weniger fand der Brief, wie in manche Handschriften, so im 15. Jahrh. auch in die hochdeutschen (14) Bibeln Eingang, ging im 16. Jahrh. auch in die vielverbreitete Dietenberger Bibel (Mainz 1534 u. ö.) über und wurde dort oft wieder gedruckt. Auch Eck hat ihn in seine Bibelübersetzung aufgenommen (Ingolstadt 1537) aber ganz am Schlusse derselben mit der Aufschrift: „Außerhalb der Bibl. Bücher".

briefe keine Andeutung findet und daß endlich der Apostel im Kolosserbriefe 4, 15 sicher nur deshalb einen Gruß an die Laodicäer einschloß, weil diese nicht zu gleicher Zeit einen Brief vom Apostel empfangen hatten. Der an sie gerichtete Brief war somit älteren Datums und ist uns leider wie der erste Korintherbrief verloren gegangen.

§ 2. Ort und Zeit.

Der Epheserbrief wurde in der Gefangenschaft geschrieben (3, 1; 4, 1; 6, 20). Ueberbringer des Briefes war Tychikus (6, 21); derselbe Tychikus hatte auch den Brief an die Kolosser zu befördern (Kol. 4, 7). Somit giengen beide Briefe von demselben Orte aus. Zugleich mit Tychikus wurde aber ein gewisser Onesimus, ein entlaufener Sklave aus Kolossä, seinem Herrn mit einem Sendschreiben wieder zurückgesandt, das wir in dem lieblichen Philemonbriefe vor uns haben (vgl. Kol. 4, 9). In diesem Briefe V. 22 bestellt sich Paulus eine Herberge bei Philemon, denkt also an eine baldige Befreiung, wovon er auch kein Hehl macht. Eine solche zuversichtliche Stimmung konnte im Apostel aber erst dann aufkommen, als der über ihm schwebende Prozeß endlich auf dem Punkte seiner Entscheidung stand und das war offenbar in Rom und nicht schon in Cäsarea der Fall. Von Cäsarea aus hatte der Apostel an den Kaiser appelliert (Act. 25, 11) und es war auch kein Zweifel, daß der Appellation stattgegeben werde, weil das einem civis Romanus gegenüber, der Paulus war (Act. 22, 25, 27), geschehen mußte. Der Apostel wußte also gewiß, daß ihm die Reise nach Rom bevorstand, nicht aber wußte er, wie lange er dort zurückgehalten werde, denn das Appellationsverfahren war an keine Zeit gebunden[1]), und eben so wenig wußte er, ob seine Sache mit Freisprechung oder Verurteilung enden werde. In Cäsarea war somit der Apostel durchaus nicht in der Lage, über seine Zukunft irgendwie frei zu verfügen und deshalb konnte er sich auch nicht mit einem Reiseprojekte befassen, das seinem nächsten Ziele soweit ablag. Außerdem aber, daß Paulus die Entscheidung seiner Angelegenheit nach Rom verlegt hatte, drängte ihn dorthin auch der bestimmte Auftrag Gottes, den er kurz vor seiner Gefangenschaft in Cäsarea in einer Vision empfangen hatte (Act. 23, 11) und drängte ihn sein eigenes Herz, das schon seit Jahren dem Westen zugewandt war (Röm. 15, 28).

Alle diese Gründe sprechen entschieden für Rom als den Ort der Abfassung unseres Briefes. Da ferner der Epheserbrief mit dem an die

[1]) Geib, Geschichte des römischen Criminalprozesses, S. 691.

Kolosser zeitlich zusammenfiel, Tychikus hatte ja beide zu überbringen, der Kolosserbrief aber höchst wahrscheinlich aus dem Jahre 62 stammt, so ist damit auch das Datum unseres Briefes gegeben.

Anmerkung: Die Gründe, warum wir den Kolosserbrief dem Jahre 62 zuweisen, sind kurz folgende:

1. Der Kolosserbrief war veranlaßt durch den Besuch des Kolossers Epaphras, der wichtige Nachrichten vom inneren Leben der Gemeinde dem Apostel überbrachte. Somit gieng ihm die Reise des Epaphras von Kolossä nach Rom voraus. Da Epaphras seine Reise aber erst antreten konnte, nachdem die Kunde von der Ankunft Pauli in Rom nach Kolossä gelangt war, so mag wohl bis zur Abfassung des Kolosserbriefes ein ganzes Jahr verflossen sein. Paulus kam nach Rom im Frühjahre 61, also ist das Jahr 62 das wahrscheinliche Datum für die Abfassung des Kolosserbriefes.

2. Im Kolosserbriefe werden Lukas und Aristarchus erwähnt (Kol. 4, 10. 14), in dem aus derselben Gefangenschaft stammenden Philipperbriefe aber nicht, daraus folgt, daß Lukas und Aristarchus zu der Zeit, wo Paulus diesen Brief schrieb, nicht mehr an seiner Seite waren.

Beide Sätze, daß der Philipperbrief der römischen Gefangenschaft Pauli und zwar der letzten Periode desselben zuzuweisen ist und daß um diese Zeit Lukas und Aristarchus nicht mehr in der Nähe des Apostels waren, bedürfen nun allerdings vorerst eines kurzen Nachweises. Er liegt wesentlich im folgenden:

Im Philipperbriefe 4, 22 werden Grüße von Bewohnern des Kaiserhauses übermittelt und zwar in einer Form, die deutlich zeigt, daß der Apostel besonderen Wert auf diese Grüße legt, er schreibt: ἀσπάζονται ὑμᾶς, πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας. Offenbar liegt in dem μάλιστα δὲ der verständliche Wink an die Leser, gerade diese Grüße am wenigsten gleichgiltig zu nehmen. Der Grund ist einleuchtend, wenn die οἰκία Καίσαρος, der kaiserliche Palast in Rom war. Nach Rom weist uns aber auch der eigentliche Inhalt des Briefes. Wäre der Brief in Cäsarea entstanden, so verstünden wir nicht, wie der Apostel Phil. 1, 12—13 von „Erfolgen seiner Bande" sprechen konnte, da er ja in Cäsarea wegen des Argwohnes, womit ihn seine jüdischen Ankläger unausgesetzt verfolgten, für die christliche Sache nur wenig thun konnte; auch ist von Erfolgen der christlichen Mission in Cäsarea um diese Zeit weiter nichts bekannt. Ferner enthält der Philipperbrief Spuren einer Stimmung von Müdigkeit, von Sehnsucht nach Auflösung (1, 23), während er in Cäsarea doch gewiß wußte, daß diese Stunde der Auflösung für ihn noch in unbestimmter Ferne lag, weil Gottes Befehl ihn nach Rom wies und ihm die bestimmte Verheißung geworden war, daß er dort für Christus zeugen werde. Wenn endlich der Apostel (Phil. 1, 26; 2, 24) von seiner Rückkehr „und zwar von seiner baldigen Rückkehr" schreibt und ebenso (Phil. 2, 19. 23) hofft, den Timotheus bald nach Philippi schicken zu können, weil sich in nächster Zeit der Stand seiner Angelegenheit aufklären werde, so paßt diese Zuversicht zu seiner Lage in Cäsarea schon gar nicht, da er ja eben daran war, das Appellationsverfahren einzuschlagen. Somit spricht alles dafür, daß der Philipperbrief wie der Kolosserbrief in Rom entstand d. h. in derselben römischen Gefangenschaft (vgl. Phil. 1, 13), doch später als der Kolosserbrief.

Für diese spätere Datierung lassen sich mehrere Gründe geltend machen: Einmal mußte zwischen der Ankunft Pauli in Rom und der Abfassung des Philipperbriefes schon deshalb ein größerer Zeitraum liegen als der Kolosserbrief beansprucht, weil er durch mindestens zwei Reisen zwischen Rom und Philippi ausgefüllt worden war. Zuerst nämlich erfolgte die Reise des Epaphraditus nach Rom,

der dem Apostel Gaben zu überbringen hatte (Phil. 4, 18) und dann kam ein Bote von Rom nach Philippi mit der Nachricht, daß Epaphraditus erkrankt sei (Phil. 2, 26). Ferner erforderte die Reconvalescenz des Epaphraditus, der nach Phil. 2, 27 auf den Tod krank war, ziemlich lange Zeit, um den weiten Weg (720 römische Meilen = 144 deutsche Meilen!) nach Philippi wieder zurückzumachen, den er nach Phil. 2, 25, 28—29 gemeinsam mit Tychikus machte.

Endlich spricht für die spätere Abfassung des Philipperbriefes auch der Umstand, daß in ihm die Namen des Lukas und Aristarchus fehlen. Beide waren den Philippern, der eine, Lukas, wegen seines wiederholten Aufenthaltes in Philippi (Act. 16, 13 f. 20, 6) und der andere, Aristarchus, als Landsmann (19, 29; 20, 4; 27, 2), — auch war Aristarchus beim zweiten Besuche des Apostels in dessen Begleitung gewesen (Act. 20, 4), — so wohl bekannt, daß es geradezu auffällig erschiene, wenn der Apostel von ihnen, vorausgesetzt, daß sie in seiner Umgebung waren, keinen Gruß für die Philipper gehabt hätte, während er doch Grüße von solchen bestellt, die den Philippern kaum persönlich bekannt waren, z. B. von den Christen aus dem Hause des Kaisers. Dieses Schweigen ist nur erklärlich, wenn man annimmt, daß Lukas und Aristarchus zur Zeit der Abfassung des Briefes nicht mehr um den Apostel waren. Man könnte nun allerdings sagen, daß Lukas und Aristarchus unter den „Brüdern" einbegriffen seien, welche die Philipper 4, 22 grüßen lassen; aber dann erhebt sich eine andere Schwierigkeit. Phil. 2, 20—21 klagt nämlich der Apostel, daß er Niemanden habe, der so Eines Sinnes sei mit ihm wie Thimotheus und daß alle nur das Ihrige suchen und nicht das, was Christi ist. Wird man nun sagen können, daß diese Klage auch Lukas und Aristarchus treffe, was man thun müßte, wenn sie damals um den Apostel gewesen wären? Waren nicht Lukas und Aristarchus es, die seine Gefangenschaft in Cäsarea geteilt, die ihn auf seinem Transporte nach Rom begleitet und auch in der römischen Gefangenschaft, wie der Kolosserbrief ausweist, bei ihm so treu ausharrten, daß der eine, Aristarchus, vom Apostel den Ehrentitel „Mitgefangener" (Kol. 4, 11) erhielt und der andere, „Lukas", kurzweg der „Geliebte" (Kol. 4, 14) heißt? Und hatte nicht Lukas auch in späterer Zeit, wo Paulus in noch drückenderen Umständen sich befand, sich ebenso zuverlässig, wie früher benommen (vgl. 2. Tim. 4, 11. 16)? Will man daher gegen Lukas und Aristarchus nicht ungerecht sein, so muß man annehmen, beide waren abwesend, als der Philipperbrief geschrieben wurde. Da nach Phil. 2, 19 der Apostel hofft, auch des Timotheus bald entbehren zu können und zwar wegen der günstigen Wendung, die seine Angelegenheit zu nehmen verspricht (vgl. Phil. 2, 23—24), so dürfen wir hierin auch den Grund für die Abwesenheit des Lukas und Aristarchus vermuten. Insoferne ist ihre Erwähnung im Kolosserbrief allerdings ein chronologischer Fingerzeig. Wir werden somit den Kolosserbrief früher ansetzen müssen, als den Philipperbrief, also nicht der letzten Zeit der römischen Gefangenschaft und da er nun aus den bekannten Gründen auch der ersten Zeit nicht angehört, so spricht die Wahrscheinlichkeit für das Jahr 62.

§ 3. Echtheit des Briefes.

Die Zeugen unseres Briefes teilen sich in indirekte und direkte Zeugen. Die ersteren enthalten nur Citate (freie und wörtliche) des Epheserbriefes, die letzteren bezeugen ihn ausdrücklich als paulinischen.

1. Indirekte Zeugen: Clemens von Rom († 101), hatte in seinem 1. Korintherbrief c. 46 höchst wahrscheinlich Eph. 4, 4—6 vor sich, ebenso im zweiten c. 14 die Stellen Eph. 1, 22, 23 u. 5, 31. 32.[1])

Ignatius († 107) scheint in seinem Briefe ad Magnesios c. 7, 1—2,[2]) wo er zur einträchtigen und unterwürfigen Gesinnung mahnt, Eph. 4, 3—4 im Auge gehabt zu haben. Ganz unzweifelhaft nimmt er aber in seinem Briefe ad Polycarpum c. 5,[3]) auf Eph. 5, 25 und c. 6, 2[4]) auf Eph. 6, 11 Bezug.

In der epistola ad Ephesios c. 12 sagt Ignatius, der Apostel habe „ihrer »ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ« in jedem Briefe gedacht," was man gern (so auch Kaulen) so übersetzt, „er habe sie mit einem ganzen Briefe bedacht," was aber »ὅς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν« nicht heißt, man kann somit diese Stelle nicht eigentlich als Zeugnis für unseren Brief verwerten.

Dagegen liegt ein solches wieder vor in dem Briefe Polykarp's († 155)[5]) an die Philipper c. 1, wo Eph. 2, 8. 9 citiert wird, während c. 12 für unseren Brief wieder nicht angezogen werden kann, da die Stelle ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, καὶ ὁ ἥλιος μὴ ἐπισυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν allerdings auch Eph. 4, 26 steht, jedoch als alttestamentliches Citat; die Stelle findet sich Deut. 24, 13. 15,[6]) Ps. 4, 5.

[1]) ed. Funk p. 118: ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ; (vgl. Eph. 4, 6.) Ed. Funk p. 160: οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμα ἐστιν Χριστοῦ, offenbar nur die Wiederholung von Eph. 1, 23: ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ und ebenso: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστὸς, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία nur die Anwendung von Eph. 5, 31. 32.

[2]) ed. Funk p. 196: . . . ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν, (2) Πάντες ὡς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον (altare), ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα (apud unum fuit) καὶ χωρήσαντα (ad eumque reversus est).

[3]) ed. Funk p. 250: Ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου παράγγελλε ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀγαπᾶν τὰς συμβίους (conjuges) ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν.

[4]) ed. Funk p. 250: Τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία (galea), ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ (hasta), ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία.

[5]) ed. Funk p. 268: . . . εἰδότες, ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[6]) ed. Funk p. 16: ὑμεῖς δὲ οἱ δοῦλοι ὑποταγήσεσθε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ.

Endlich enthält die Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων (Ende des I. saec.) c. 4, 11 in freier Form die Stellen Eph. 6, 5. 9.

2. Directe Zeugen: Die ausdrücklich kirchliche Bezeugung unseres Briefes beginnt allerdings erst mit Irenäus († 202) (adv. haer. l. V. 2. 3[1]) und 14, 3,[2]) ist aber von dort an durch keinen Widerspruch unterbrochen worden, weder auf rechtgläubiger noch häretischer Seite.

Hieher gehören auch die schon in § 1 erwähnten Zeugnisse des Origenes, Tertullian, Basilius und Hieronymus (vgl. S. 4).

Der Häretiker Marcion hielt ihn, wenn er ihm auch die unrechte Adresse gab, dennoch für paulinisch, ebenso machen von ihm als einem apostolischen Schreiben Gebrauch die Naassener (Philosoph. V, 7. 8), dann die Gnostiker Basilides (Philosoph. VII, 25. 26), Valentinus (Philosoph. VI, 34), Theodotus (Clem. Alex. Excerpt. 19, 48, 85.)

3. Solch einstimmigem Zeugnisse gegenüber konnten Angriffe auf die Echtheit unseres Briefes nur mittels innerer Gründe erfolgen.

Der erste, welcher seinen Zweifel an der pauliniischen Verfasserschaft vorerst nur leise andeutete, war Usteri. „Entwickelung des Paulin. Lehrbegriffs." Zürich 1824. 6. Ausgabe 1851, S. 2 und Note. Seine Bedenken waren wahrscheinlich durch Schleiermacher angeregt, der in seinen Vorlesungen über Einleitung ins N. T., (in seinen „Ges. W. W. 1. Abteilung zur Theologie VIII, 165 fg.") die Vermutung äußerte, ein Gehülfe des Paulus, etwa Tychikus möchte den Brief nach des Apostels Andeutungen geschrieben haben. Doch gelang es erst dem Baseler Theologen De Wette seiner negativen Kritik unseres Briefes ein weiteres Ansehen zu verschaffen. Mit seinem Kommentar zu unserem Briefe, herausgegeben im Jahre 1843, eröffnete er eine Polemik gegen dessen Echtheit, welche die Geister seitdem nie mehr ruhen ließ. De Wette fand seine Zweifel darin begründet, daß der Brief aller Eigentümlichkeit in Zweck und Beziehung entbehre, daß er eine Reihe von Stellen enthalte, welche nicht nur unpauliniisch, sondern geradezu anstößig seien, daß die Schreibart breit und an neuen Gedanken arm sei. (Dagegen Erasmus: eundem in hac epistola Pauli fervorem, eandem profunditatem, eundem omnino spiritum idem que pectus), cf. Crysost. in Eph. Argum. μεστὴ νοημάτων ὑψηλῶν καὶ δογμάτων ἃ ὑψηλῶν σφόδρα γέμει τῶν νοημάτων καὶ ὑπερόγκων.) Gleichwohl hielt De Wette den Brief für das Werk eines begabten Apostelschülers. An diese Ansicht schloß sich auch Ewald an in seiner „Geschichte des Volkes Israel" (1. Ausg. Göttingen 1859 VII, 243 ff.), welcher meint, ein Schüler des Apostels habe einen echten Brief desselben

[1]) καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ (M. 7, 1126).

[2]) quemadmodum apostolus Ephesus ait (M. 7, 1163).

erweitert, um so seinen eigenen Gedanken weitere Verbreitung zu geben. (Renan hält den Timotheus für den Verfasser). Erst Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi," 1. Ausg. Stuttgart 1845 S. 417, „Das Christentum und die christl. Kirche der ersten 3. Jahrhunderte," 2. Ausg. Tübingen 1860, S. 121, 189) und Schwegler (Das nachapost. Zeitalter, Tübingen 1845—46. II, 330 f., 375 f.) sprechen dem Briefe jeden paulinischen Zug ab. Baur gibt den Brief als gnostisches Machwerk aus und Schwegler erklärt ihn für einen Absenker montanistischer Ideen. Dieser Ansicht ist dann aus der eigenen Schule eine andere entgegengetreten, indem Hilgenfeld in seiner Einleitung S. 669—680 und ebenso in seinem Werke über den Gnosticismus S. 678, dem Briefe eine antignostische Tendenz vindiciert.

Die Gründe, welche De Wette und die, welche ihm beitraten, bestimmte, an der Echtheit unseres Briefes irre zu werden, nämlich der so ganz allgemeine Charakter desselben und seine Abhängigkeit vom Kolosserbriefe, lassen sich indes ebensogut zu Gunsten unseres Briefes verwerten. Denn dieser Mangel an speziellen Beziehungen unseres Briefes wäre sicher vermieden worden, wenn der Brief von fremder Hand unter paulinischer Firma erschienen wäre. Einem bloßen Nachahmer paulinischer Schreibart mußte ja alles daran gelegen sein, den Brief nach Analogie der anderen paulinischen Briefe mit bestimmten gemeindlichen Vorgängen in Beziehung zu setzen und gerade beim Epheserbriefe wäre das um so mehr angezeigt gewesen, da ja zwischen dem Apostel und dieser Gemeinde ein besonders inniges Verhältniß bestand. Wenn nun der Epheserbrief von jedem speziellen Zwecke absieht und sich in einer Sprache bewegt, wie sie mehr zwischen Fremden als zwischen langjährigen Bekannten ausgetauscht wird und wenn trotzdem die Christenheit nie den geringsten Verdacht schöpfte, als hätte man es hier mit einem gefälschten Schriftstücke zu thun, so ist das unseres Erachtens ein vollgiltiges Zeugnis dafür, daß die kirchliche Tradition sich über den Ursprung des Briefes durchaus klar war.

Was dann die vermeintliche Abhängigkeit des Epheserbriefes vom Kolosserbriefe betrifft, — in der That finden sich in ihm viele zum Teil wörtliche Parallelen zum Kolosserbriefe,[1]) — so erklärt sich dies aus der Gleichzeitigkeit der Abfassung, also aus der einfachen Thatsache, daß die zwei Briefe aus ein und derselben geistigen Disposition herausgeflossen sind.

Die Einwürfe endlich, welche die Tübinger Schule aus dem sog. gnostischen Charakter des Briefes hergeholt hat, erledigen sich in

[1]) Vgl. De Wette, Kurze Erklärung der Briefe an die Kolosser, an Philemon, an die Epheser und Philipper, Leipzig 1843 S. 79 f. — Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. Berlin 1860 § 146.

dem Nachweise, daß die für den Gnosticismus beanspruchten Stellen durchaus den Stempel paulinischer Theologie an sich tragen.

Vor allem sei bemerkt: 1. Wäre der Brief ein gnostisches Elaborat, so würden Clemens, Ignatius, Polykarp, der Verfasser der Διδαχή denselben schwerlich citiert, Marcion ihn kaum für paulinischehalten, und ganz gewiß Irenäus, der unerbittliche Antignostiker seine Echtheit nicht anerkannt haben.

2. Ausdrücke, welche später gnostische Termini wurden wie πλήρωμα, ἀρχή, αἰών, μυστήριον, σοφία, γνῶσις kommen zwar in unserem Briefe vor, allein sie haben in demselben noch ihre ursprüngliche und vulgäre Bedeutung und sind erst von den Gnostikern entlehnt worden.

Doch prüfen wir die Verdachtsgründe, zu welchen der Inhalt des Briefes Anlaß gab, etwas näher.

Baur wirft dem Epheserbriefe unpaulinische Ideen vor und findet dieselben besonders in den christologischen Stellen und an denselben Stellen nimmt auch Schwegler und nehmen alle diejenigen Anstoß, welche sich nicht zur glaubensfrohen Anerkennung der göttlichen Person Christi erschwingen können. Die christologischen Stellen unseres Briefes behandeln nun folgende Ideen:

1. Die Präexistenz Christi Eph. 4, 8—10.
2. Christus, das Pleroma.
3. Die Prinzipalität Christi über alles Kreatürliche, 1, 20—22 und endlich
4. Christus, der Leib der Kirche 1, 23.

Diese christologischen Vorstellungen sollen sich mit den in den echten Paulinen, wozu man vor allem den Römer-, Galater- und die beiden Korintherbriefe rechnet, vorgetragenen Christologie nicht vertragen.

Wie wenig haltbar diese Ansicht ist, davon kann uns eine einfache Gegenüberstellung der christologischen Gedanken unseres Briefes und derer aus den älteren Paulinen überzeugen.

1. Die in Eph. 4, 8—10[1]) ausgesprochene Präexistenz Christi hat ihre deutliche Parallele an Röm. 8, 3: Denn was unmöglich war dem Gesetze, weil es schwach war durch das Fleisch — Gott indem er **seinen Sohn sandte** in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde und um der Sünde willen hat die Sünde verurteilt im

[1]) „Darum heißt es: er ist aufgestiegen in die Höhe und hat gefangen geführt die Gefangenschaft und Geschenke den Menschen gegeben, (9) dies aber „er ist aufgestiegen" was ist es, denn daß er auch herabgestiegen in die unteren Gegenden der Erde? (10) Der, welcher herabgestiegen, ist derselbe, wie der, welcher auch hinaufgestiegen ist über alle Himmel, damit er alles erfülle." Es ist hier die Identität des zum Himmel gefahrenen (ἀναβάς) mit dem vom Himmel gekommenen (καταβάς) ausgesprochen".

Fleische —, an Röm. 9, 5: Deren (sc. Brüder V. 3) die Väter und aus welchen Christus stammt **dem Fleische nach**, welcher ist Gott über allem, hochgelobt in Ewigkeit — an 2 Kor. 8, 9: Ihr kennet ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus; wie er um euretwillen **arm wurde, da er reich war**, damit ihr durch seine Armut reich würdet und endlich an Gal. 4, 4: Als aber die Fülle der Zeit gekommen, da **sandte Gott seinen Sohn**, geboren von einem Weibe, dem Gesetze untergeben. —

An allen diesen Stellen tritt der Glaube an die Präexistenz Christi ohne alle Zweideutigkeit hervor und zwar ist es der Glaube an ein reales Sein Christi, nicht etwa blos an ein ideales, wie Röm. 8, 29[1]) gemeint ist.

2. Wenn dann der Epheserbrief Christo 4, 13[2]) die Bezeichnung πλήρωμα zukommen läßt, d. h. von ihm die göttliche Wesensfülle aussagt, so spricht damit der Apostel nichts anderes aus, als was er schon 2. Kor. 4, 4 ausgesprochen hat: „In denen der Gott dieser Weltzeit geblendet hat die Gedanken der Ungläubigen, damit ihnen nicht erglänze das Leuchten des Evangeliums **der Herrlichkeit** Christi, der da ist das **Ebenbild Gottes**." Christus als Bild Gottes und Träger der göttlichen δόξα schließt sich auf's engste an den Begriff πλήρωμα Χριστοῦ an.

3. Ebenso hat die Stelle Eph. 1, 20—22[3]), welche von der Prinzipalität Christi handelt, ihr genaues Seitenstück an 1. Kor. 15, 24—27: „Dann die Vollendung, wenn er das Reich[4]) übergibt Gott und dem Vater, wann er zu nichte gemacht hat jegliche Herrschaft und jegliche Obrigkeit und Gewalt (25) **denn er muß herrschen**, bis er alle Feinde unter seine Füße lege. (26) Als letzter Feind wird der Tod vernichtet. (27) Denn alles hat er unterordnet unter seine Füße. Wenn er aber sagt, alles ist ihm unterordnet, so ist klar außer ihm, der ihm alles unterordnet hat." —

---

[1]) „Denn, welche er vorher erkannte (προέγνω), hat er auch vorbestimmt, gleichgestaltet zu sein dem Bilde seines Sohnes, auf daß er sei der Erstgeborene unter den Brüdern."

[2]) Eph. 4, 13: Bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum reifen Manne, zum Maße des Alters der Fülle Christi.

[3]) Eph. 1, 20: Die (sc. Stärke) er gewirkt hat in Christus, da er ihn von den Todten auferweckte und ihn setzte zu seiner Rechten in der Himmelswelt (21) hoch über alle Herrschaft und Macht und Gewalt und Hoheit und jeden Namen, der genannt wird nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt (22) und hat alles unter seine Füße gethan und hat ihn als Haupt über alles gegeben der Kirche.

[4]) Von dieser βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ redet auch der Epheserbrief 5, 5.

Endlich ist 4. Eph. 1, 23: Die da ist sein Leib, die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt, — nur eine Wiederholung von Röm. 12, 5: „So sind wir Viele ein Leib in Christo, einzeln aber unter einander sind wir Glieder" — und 1. Kor. 12, 12: „Gleichwie der Leib Einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, wiewohl deren viele, doch Ein Leib sind, also auch Christus."

So wenig sich nun eine Verschiedenheit der Christologie in den früheren und späteren Briefen des hl. Paulus nachweisen läßt, ebensowenig kann man behaupten, diese Christologie sei unter gnostischen Einflüssen entstanden. Um eine solche Verbindung herzustellen, hängt sich Baur an den Ausdruck πλήρωμα, der allerdings bei den Gnostikern technische Bedeutung erhalten hatte.

Was ist nun das Pleroma in den gnostischen Systemen?

Nach ihnen ist Pleroma der Inbegriff der aus dem Urgrunde oder βύθος (Urtiefe) emanierenden Aeonenreihen; das heißt, die Gnostiker dachten sich ein ewiges in abstracter, ideeller Einheit verharrendes Absolute, das sich dann in eine Mehrheit von Aeonen auseinanderlege, einerseits um auf diese Weise sich selbst zu verwirklichen, also vom Abstracten zum Konkreten, vom Absoluten zum Besonderen überzugehen und anderseits um durch diese konkreten Besonderungen die Kluft zwischen dem abstracten Gotte und der konkreten Welt auszufüllen. Die Fülle nun dieser konkreten Besonderungen, die Totalität, dieser aus dem Urgrunde emanierenden Mittelwesen zwischen Gott und Welt, die sie Aeonen αἰῶνες oder δυνάμεις oder ἄρχοντες nannten, faßten sie in dem einen Begriffe Pleroma zusammen.

Auf diesen Begriff also sei, so behauptet Baur, das πλήρωμα Χριστοῦ in unserem Briefe zurückzuführen. Es sei die in Christus zusammengefaßte Fülle concreten Lebens, in welcher der abstracte Gott aus seinem absoluten Sein herausgetreten und in einer Fülle concreten Lebens sich verkörpert habe.[1]) Was sich somit der Gnostiker unter seinen Aeonen vorstellte, das sei dem Verfasser des Epheserbriefes Christus gewesen, nur habe sich bei diesem der Emanationsprozeß, den jene auf eine Mehrheit verteilt hatten, in einer einzigen Emanation vollzogen.

Baur hat aber mit dieser Hypothese den Begriff πλήρωμα gerade umgestellt.

Christus heißt nach unserem Briefe das πλήρωμα, weil ihm die göttliche Wesensfülle innewohnt, der Erfüllende ist also Gott und

[1]) Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttgart 1845 S. 425.

der Erfüllte Christus, während wenn die gnostische Vorstellung maßgebend gewesen wäre, das umgekehrte Verhältnis hätte stattfinden müssen, denn, wie wir sahen, war den Gnostikern das Pleroma dasjenige, was dem abstracten Gott seinen concreten Inhalt gab, ihnen war somit Gott der Erfüllte und die Mehrheit der Aeonen das Erfüllende. Somit scheitert der Versuch Baur's, unseren Brief zu einem gnostischen Schriftstücke zu stempeln, schon an der Grundidee des Gnosticismus.

Aber noch an einer groben Täuschung leidet die Baur'sche Hypothese. Baur unterschob nämlich ganz willkürlich Gedanken, welche offenbar einer religiösen Betrachtung entsprangen und Vorgänge des Gnadenlebens behandeln, eine kosmische Bedeutung. So deutet er die Stellen Eph. 1, 9 und 10: Indem er uns kund machte das Geheimnis seines Willens, nach seinem Wohlgefallen, das er vorgefaßt hatte in sich (10) auf Anordnung der Fülle der Zeiten hin, wieder unter ein Haupt zu fassen alles in Christus, was im Himmel sowohl als was auf Erden ist, in ihm — auf die gnostische Restitutionslehre, der zufolge alle Emanationen in den einen Urgrund, von dem sie ausgingen, wieder zurückkehren werden.[1]) Und doch überzeugt uns ein bloß oberflächlicher Blick in den Sinn und den Zusammenhang dieser Stellen sofort, daß der Apostel hiebei an nichts weniger als an diese gnostische Vorstellung dachte. Unsere Stellen beziehen sich vielmehr auf jene allgemeine Einheit, jene Himmel und Erde umfassende Versöhnung, welche Ziel und Zweck der Erlösung ist.

In demselben geistigen beziehungsweise ethischen Sinne ist auch Eph. 2, 14: Denn er ist unser Friede, der da aus Beiden Eins gemacht und die Zwischenwand gebrochen hat — zu verstehen. Die Beiden sind Juden und Heiden und nicht wie Baur hineininterpretiert, Himmel und Erde. Judentum und Heidentum haben in Christus aufgehört, — beide haben in gleicher Weise Anteil an der Erlösungsgnade, werden durch diese Gnade Christo eingegliedert und sind folglich von dem Kriegszustande, in welchem sie bisher lebten, in das friedliche Verhältnis der „Gotteskinder" und „Brüder in Christo" getreten.

So viel über den angeblich gnostischen Charakter unseres Briefes.

Was dann die Hypothese Hilgenfeld's betrifft, welcher unserem Briefe antignostische Tendenzen beilegt, so hängt auch sie in der Luft, da dem Briefe jene greifbaren Momente fehlen, die eine solche Beziehung irgendwie nahe legen. Es ist im ganzen Briefe keine einzige Andeutung gegeben, daß er direct im polemischen Interesse geschrieben

[1]) Baur, Paulus, S. 424.

sei, auch findet sich nirgends eine Spur von einer Irrlehre, vor der in besonderer Weise gewarnt würde. Gerade gegen die beiden Hauptzüge des Gnosticismus, die Aeonenlehre und den Dualismus enthält unser Brief keine einzige antithetische Wendung, denn der bloße Gebrauch von Ausdrücken, wie πλήρωμα, ἀρχή, δύναμις, die bei den späteren Gnostikern technische Bezeichnung geworden sind und zwar in einem ganz anderen Sinne, als sie in unserem Briefe genommen sind, beweist für die vorliegende Hypothese nichts, da diese Ausdrücke nicht erst durch den Gnosticismus aufkamen.

An die antignostische Tendenz glaubt auch Kaulen (Einleitung S. 506) und will sie besonders hinter Eph. 1, 21 und 3, 10 vermuten. Die hier vorkommenden Namen ἀρχή bezw. ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, seien ursprüngliche gnostische Bezeichnungen gewesen, vom Apostel aber auf ihre eigentliche Bedeutung zurückgeführt und von der Kirche für die Chöre der Engel adoptiert worden.

Eine solche Accomodation an die gnostische Terminologie ist kaum denkbar, schon deshalb nicht, weil diese Engelnamen in der That älter sind als der Gnosticismus. Man mag den Aussagen des Talmud, welcher im Tractat Rosch ha-schana c. 14 die Notiz hat, daß die Engelnamen aus Babylon stammen, wenig Bedeutung beimessen,[1]) so viel ist doch gewiß, daß Ausdrücke wie ἄγγελοι, δυνάμεις, ἐξουσίαι als Bezeichnung für überirdische Wesen schon lange vor der christlichen Zeit existierten. Einen deutlichen Beweis liefert das Buch Henoch, das Kaulen (Einleitung in die hl. Schrift S. 40) in das zweite vorchristliche Jahrhundert verlegt und das schon die Unterscheidung von „Gewalten" und „Herrschaften" in der Geisterwelt kennt (c. 61, 10 ed. Dillmann). Ebenso ist bei Philo der Name „δυνάμεις" für „ἄγγελοι" häufig gebraucht (cf. Philo, Confus. ling. 344—345 ed. Mangey I, 430—431).

Noch eine Hypothese ist zur Zeit auf der Höhe. Sie wurde von Holtzmann in seiner „Kritik des Epheser- und Kolosserbriefes" 1872 S. 35 ff. und in der Einleitung S. 280 (1. Aufl.) aufgestellt. Nach ihr ist der Verfasser des Epheserbriefes derselbe, wie der des Kolosserbriefes, doch in keinem Falle der Apostel Paulus, wohl aber habe beiden Briefen ein echter Paulusbrief zur Vorlage gedient und zwar sei der Kolosserbrief in seiner heutigen Gestalt durch Interpolationen des paulinischen Originals entstanden, während der Epheserbrief eine vollständige Umarbeitung desselben sei. Was der autor ad Ephesios dem Kolosserbriefe aber Neues hinzugefügt habe, sei unserem Epheserbriefe entnommen

[1]) Dieselbe Angabe findet sich im Midrasch Genesis Rabba c. 48: שמות חמלאכים עלו עמהם מבבל.

worden. Gegen diese Hypothese ist aber mit Recht bemerkt worden, man begreife nicht, warum der autor ad Ephesios, statt einen besonderen, unseren Epheserbrief zu schreiben, nicht gleich den Kolosserbrief, nachdem er ihn doch schon durch seine Interpolationen so durchgängig alteriert hatte, so vollständig umarbeitete, daß ihm die Ausarbeitung eines neuen Briefes erspart blieb (v. Soden in Jahrbüchern für prot. Theologie 1885 S. 330) und weiter wurde bemerkt, daß bei genauerer Einsichtnahme des Epheserbriefes sich herausstelle, daß Grundcharakter und Zweck desselben wesentlich von dem des Kolosserbriefes differiere, so daß man auf ein eigentliches Abhängigkeitsverhältnis nicht erkennen könne, mindestens müsse man die Abhängigkeit des Kolosserbriefes vom Epheserbrief bestreiten.

§ 4. Veranlassung, Zweck, Inhalt.

Eine besondere, von den Lesern ausgegangene Veranlassung zur Abfassung des Epheserbriefes ist weder aus dem Briefe selbst zu erkennen, noch haben wir anderweitige Nachrichten, welche nach dieser Richtung irgend welchen Aufschluß geben. Wir werden somit den Brief lediglich als einen Erguß apostolischer Hirtensorge betrachten, welche den hl. Paulus bestimmte, eine eben sich darbietende Gelegenheit zu benützen, um den Christen Kleinasiens, soweit sie sich in Ephesus zusammenfanden, ein Mahnschreiben zukommen zu lassen. Und was der Apostel damit bezwecken wollte, zeigt der Inhalt des Briefes. Er sollte die Leser in Glaubensfestigkeit, Glaubenseinheit und christlicher Sittlichkeit stärken und fördern. Dies geschieht in zwei Abschnitten:

Im ersten Abschnitt Kapp. 1—3 wird das Wesen des Christentums gezeigt und insbesondere der Nachweis geliefert, daß das Christentum erhaben sei über alles, was auf eine Offenbarung Anspruch macht, es ist das der dogmatische Teil unseres Briefes.

Der zweite Abschnitt oder paränetische Teil Kapp. 4—6 enthält den Nachweis, daß das Christentum auch eine vollkommene Umschaffung des praktischen Lebens fordere.

§ 5. Disposition des Briefes.

Adresse und Gruß Kap. I, 1—2.

Erster oder dogmatischer Teil.

Kap. I, 3 — III, 21.

Lehre von der christlichen Offenbarung.

I. Eingang: Gebete.

Kap. I, 3—17.

1. Allgemeines Dankgebet V.V. 3—14.
2. Besonderes Dank- und Bittgebet für die Leser V.V. 15—18 a.

II. Die christliche Offenbarung nach Wesen und Würde.

Kapp. I, 18 b — III, 21.

1. Ihr christologischer Inhalt Kap. I, 18 b—23.
2. Ihr soteriologischer Inhalt Kap. II, 1—22.
3. Ihre absolute Erhabenheit Kap. III, 1—21.

Zweiter oder paränetischer Teil.

Kapp. IV, 1 — VI, 20.

Die christliche Offenbarung in ihren praktischen Forderungen.

I. Korporative Pflichten Kap. IV, 1—16.

II. Individuelle Pflichten Kapp. IV, 17—V,, 20.

III. Standespflichten Kapp. V, 21—VI, 9.

IV. Aufruf zum sittlichen Kampfe V.V. 10—20.

Persönliches.

Kap. VI, 21—22.

Schlußsegen.

Kap. VI, 23—24.

Literatur.

I. **Patristisches Zeitalter.**

1. Griechen.

Aus der Zeit vor dem hl. Chrysostomus, die keineswegs unfruchtbar an exegetischen Arbeiten war, ist uns nur eine armenische Uebersetzung des Commentars von Ephraim dem Syrer († nach 378) erhalten geblieben.[1] Der Commentar enthält die Erklärung zu fast allen Büchern der hl. Schrift, darunter auch zum Epheserbriefe. Andere exegetische Leistungen,

[1] Erschienen in der armenischen Druckerei zu Venedig im Jahre 1836. Lagarde (Apost. Const. p. VI), Rödiger (in Herzog's Real-Encyklopädie) und Lightfoot (Saint Paul's epistle to the Galatians, London 1887 p. 228, sprechen sich für die Echtheit des Werkes aus; ebenso Zingerle im Kirchenlexikon (2. A.) IV, 680.

wie die von Origenes, Apollinaris von Laodicea, Didymus von Alexandria, welche Hieronymus noch vor sich hatte, sind bis auf einige Fragmente verschwunden.

Chrysostomus († 407) hat 24 Homilien über den Epheserbrief verfaßt. Migne Patr. gr. tom. 62 p. 10—176.

Theodor von Mopsueste († 429). Die lateinische Uebersetzung seines Commentars findet sich als „Ambrosius" in der Expositio in epistolam ad Ephesios des Rabanus Maurus (Migne Part. lat. tom. 112 p. 381—478);[1]) ist auch im Spicilegium Solesmecense, Paris 1852 ed. Pitra Vol. I, s. 49 ss. veröffentlicht worden, aber irrtümlich unter dem Namen des Hilarius von Poitiers.

Theodoret von Cyrus († c. 458). Interpretatio epistolae ad Ephesios. Migne, Patr. gr. tom. 82 p. 505—557.

2. Lateiner.

C. Marius Victorinus (um 360), In epistolam Pauli ad Ephesios libri duo. Migne, Patr. lat. tom. 8 p. 1235—1294.

Hilarius Diaconus, als „Ambrosiaster" citiert, Commentaria in epp. S. Pauli. Migne, Patr. lat. tom. 17 p. 371—404.

Hieronymus, Commentarii in epistolam ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 26 p. 439—554.

Pelagius, Commentarius in epistolam ad Ephesios (inter opp. S. Hieronymi edit. Vallarsi tom. IX). Migne, Patr. lat. tom. 30 p. 823—842.

Primasius (von Adrumetum um 550), Commentarii perbreves in epp. S. Pauli. Migne, Patr. lat. tom. 68 p. 607—626.

II. **Nachpatristische Zeit.**

I. Griechen.

Johannes Damascenus (um 750), Loci selecti in epistolas S. Pauli. In epistolam ad Ephesios. Migne, Patr. gr. tom. 95 p. 821—855.

Oecumenius († vor 1000), Comment. in epist. ad. Ephesios. Migne, Patr. gr. tom. 118 p. 1169—1256.

Theophylakt (Ende 1100), Commentarius in epistolam ad Ephesios. Migne, Patr. gr. tom. 124 p. 1033—1141.

2. Lateiner.

Sedulius (8. oder 9. Jahrh.?), In omnes S. Pauli epistolas Collectaneum. In epistolam ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 103 p. 195—212.

[1]) Vgl. Lightfoot l. c. p. 229.

Claudius Taurinensis († um 840), Enarratio in epistolam D. Pauli ad Ephesios. (Nicht gedruckt.) Nach Richard Simon [Histoire critique des principaux Commentateurs du N. T. Rotterdam 1693 p. 359] ist der Commentar lediglich eine Compilation von Väterstellen.

Florus Diaconus Lugdunensis, der „Magister" genannt († nach 852), Expositio in Pauli epistolas. In epistolam ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 119 p. 373—382.

Haymo Halberstatensis († 853), Exposition in epp. S. Pauli. In epistolam ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 117 p. 699—734.

Rabanus Maurus († 856). Seine enarrationum in epistolas B. Pauli libri triginta sind nur wörtliche Auszüge aus den Commentaren der Väter. In der Erklärung des Epheserbriefes ist neben Hieronymus ganz besonders Theodor v. Mopsueste unter dem Pseudonym „Ambrosius", wie schon oben bemerkt wurde, verwertet. Migne, Patr. lat. tom. 112 p. 381—478.

Walafredus Strabo († 849), Glossa ordinaria. Epistola ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 114 p. 587—602.

Atto Vercellensis († um 960), Expositio in epistolas Pauli. In epistolam ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 134 p. 545—586.

Lanfrancus († 1089), In D. Pauli epist. Comment. Epistola B. Pauli Apostoli ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 150 p. 287—308.

Bruno Carthusianus († 1101), Expositio in epistolas Pauli. Epistola ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 153 p. 317—352.

Hervaeus Dolensis (v. Bourg de Dol † um 1130), Comment. in Epistolas Pauli. In epistola ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 181 p. 1201—1280.

Hugo St. Victore († 1140), Quaestiones et decisionis in epistolas D. Pauli. In epistolam ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 175 p. 567—576.

Petrus Lombardus († 1164), Collectanea in epistolas D. Pauli. In epistolam ad Ephesios. Migne, Patr. lat. tom. 192 p. 169—222.

Thomas Aquinas († 1274), In omnes D. Pauli Apostoli epistolas Commentaria. Editio nova. Leodii 1857. Tom. II p. 255—362.

Von allen diesen Commentaren hat nur der geringere Teil selbständigen Wert, da außer Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus, der s. g. Ambrosiaster, Thomas v. Aquin und etwa noch Haymo von Halberstadt alle anderen Erklärer sich entweder mit Excerpten aus den Schriften der Vorgänger begnügten oder wie schon die geringe Seitenzahl ausweist, sich auf mehr oder minder dürftige Paraphrasen beschränkten.

III. Neuere und neueste Zeit.

Erasmus, In epistolam Pauli apostoli ad Ephesios paraphrasis. Opp. Erasmi tom VII. Lugduni 1706. p. 971—990.

Die Epistel sant Pauls zu den Ephesiern durch den hochgelerten Erasmus von Roterdam in latin beschrieben, getutscht durch meister Leo Jud, lutpriester zu Eynsidlen. (Jahrzahl und Druckort nicht angegeben.)

Thomas de Vio (Cajetanus Cardinalis), Epistolae Pauli etc. ad Graecam veritatem castigatae. Parisiis 1546 p. 254—282.

Ein wegen seiner Tiefe und Originalität sehr beachtenswerter Commentator, der allerdings nicht ohne Widerspruch geblieben ist.

Jacobus Faber Stapulensis, In omnes D. Pauli epistolas commentariorum libri XIIII. Coloniae 1531. Liber V qui est in epistolam ad Ephesios cc. I—VI ed. Parisiis foll. 128—135.

Claudius Guilliaud, Collatio in omnes Divi Pauli apostoli epistolas. Parisiis 1543. Epistola B. Pauli Apostoli ad Ephesios foll. 224—253.

Ambrosius Catharinus, In omnes D. Pauli Apostoli etc. commentaria. Parisiis 1566. Comment. in epist. ad Ephesios p. 289—326.

Adam Sasbout, In omnes fere D. Pauli et quorundam aliorum apostolorum epistolas explicatio ed. Cornelius Verburch Delphius. Lovanii 1556. Epistola Pauli ad Ephesios p. 257—303.

Alphonsus Salmeron, In epistolam ad Ephesios disputationes. Coloniae 1604 p. 161—274.

Benedicti Justiniani, Genuensis in omnes B. Apostoli Pauli epistolas explanationum tom II. Lugduni 1613 p. 107—226.

Justiniani liefert neben den bekannteren Cornelius a Lapide und Estius für die Erklärung der paulinischen Briefe das beste, was die katholische Exegese aus jener Zeit aufzuweisen hat.

Biblia Sacra, Cum glossis ordinariis et interlinearibus. Epistola Pauli ad Ephesios, IV pars fol. 1256b—1263a.

Cornelius a Lapide, Commentaria in omnes D. Pauli epistolas. Antverpiae 1621. Commentaria in epistolam ad Ephesios p. 503—593.

Guilelmi Estii in omnes Pauli epistolas . . . commentarii cur. Sausen. tom. IV Moguntiae 1843 p. 140—269.

Laurentius Valla, Annotationes in epistolam Pauli ad Ephesios. Basileae 1526 p. 274—280. (Herausgegeben und mit einem Vorwort begleitet von Erasmus v. Rotterdam.)

Fromondus Libertus, Commentaria in Sacram Scripturam. In epistolam Sancti Pauli ad Ephesios p. 189—210. Rothomagi 1709.

Bernardinus a Piconio, Epistolarum B. Pauli apostoli triplex expositio. Parisiis 1853. tom II p. 265—361.

Natalis Alexander, Commentarius litteralis et moralis in omnes epistolas S. Pauli apostoli etc. Rothomagi 1710. In epistolam S. Pauli Ap. ad Ephesios p. 361—398.

Harduin, B. Pauli Apostoli epistola ad Ephesios paraphrasi et adnotationibus illustrata. Amsterodami 1741 p. 565—576.

Weitenauer, Biblia sacra utriusque test. paraphr. Augustae Vind. et Friburg. Brisg. 1773, p. 177—196.

Aug. Calmet, Commentarius literalis in B. Pauli epistolam ad Ephesios. Wirceburgi 1783. (Commentar. in N. T. tom IV, p. 6—59,)

Brentano Dom., Die hl. Schrift übersetzt und erklärt. 1790.

Kistemaker, N. T. übersetzt und erklärt, 2. A. 1825.

Bisping, Erklärung der Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser und des ersten Briefes an die Tessalonicher. Münster 1855. S. 3—144.

Bucher Jordan, Praktische Erklärung des N. T. 1855.

Ben. Weinhardt, Das Neue Testament. München 1865.

Allioli Fr., Die hl. Schrift A. u. N. T. übersetzt und erklärt. Regensburg 1872.

Wilhelm Reischl, Die heiligen Schriften des neuen Testamentes, nach der Vulgata übersetzt und erläutert, 2. Aufl. 1870. Der Brief des hl. Paulus an die Epheser, S. 838—870.

Die protestantische Literatur zu diesem Briefe findet sich zusammengestellt in Meyer's Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. Achte Abteilung, sechste verbesserte Auflage, bearbeitet von Dr. Woldemar Schmidt. Göttingen 1886. S. 32—34. Es sei nur hingewiesen auf Bullinger, in D. Ap. P. ad Gal., Ephes., Phil. et Coloss. comm. 1544. — M. Bucer, praelectiones in ep. ad Ephesios. Bas. 1562. — Zanchius, comm. in epist. ad Ephes. 1591. — Bengel J. A., Gnomon. N. T. Tüb. 1752. — Michaelis J. D., Paraphrase und Anmerkungen über die Briefe P. an die Gal., Ephes. u. s. w. Göttingen 1750. 2. Aufl. 1769. — Baumgarten, Auslegung der Briefe P. an die Gal., Ephes. u. s. w. Halle 1767. — J. A. Cramer, Neue Uebersetzung des Briefes an die Ephes. nebst Auslegung desselben. Hamburg 1782. — Koppe, Nov. Test. graece, perpetua annotat. illustratum. Vol. VI. Gott. 1791 ed. 3, 1824 (cur. Tychsen). — Flatt, Vorlesungen über die Briefe P. an die Gal. u. Ephes., herausgegeben von Kling. Tüb. 1828. — J. A. Holzhausen, Der Brief des Ap. P. an die Epheser. Hannover 1833. — L. J. Rückert,

Der Brief Pauli an die Epheser. Leipzig 1834. — C. St. Matthies, Erklärung des Briefes Pauli an die Epheſier. Greifswald 1834. — Fr. C. Meier, Kommentar über den Brief Pauli an die Epheser. Berlin 1834. — G. Chr. Ad. Harleß, Kommentar über den Brief Pauli an die Epheser. Stuttgart 1834, 2. unveränderte Auflage 1858. Olshauſen, Bibliſcher Kommentar IV. Königsberg 1840. — L. F. O. Baumgarten-Cruſius, Nachgelaſſene exegetiſche Schriften. III, 1. Jena 1845. — W. M. L. De Wette, Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zum N. T. II, 4, 2. Aufl. Leipzig 1847. — H. Ewald, Die Sendſchreiben des Ap. P. überſetzt und erklärt. Göttingen 1856. — Derſelbe, Sieben Sendſchreiben des N. B. Göttingen 1870. — Bleek, Kommentar zu den Briefen an die Col., Philem. u. Epheſer, herausgegeben v. Nitzſch, Berlin 1867. — Schenkel, Die Briefe an die Eph., Phil., Col. (in J. P. Lange's theol.-homilet. Bibelwerk IX). Bielefeld 1862, 2. Aufl. 1867, — J. Chr. K. v. Hoffmann, Die hl. Schrift neuen Teſtaments, IV, 1. Nördlingen 1870.

Dazu noch Calvin, In omnes Pauli Apostoli epistolas comment. Vol. II Halis Sax. 1831, p. 3—75. — Stier, Auslegung des Briefes an die Epheser. Berlin 1848.

Von engliſchen Erklärungen ſind zu nennen: Paul Bayne, An Entire Commentary up onthe whole Epistle to the Ephesians. London 1643. — Thomas Goodwin, An Exposition of the First and part of the Second Chapter of the Epistle to the Ephesians. London 1681. — Fergusson of Kilwinning, Brief Exposition of the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians. Edinburgh 1659. — Turner, The Epistle to the Ephesians in Greek and English. New York 1856. — Alford, Greek Testament, Vol. III. London 1856. — Hodge, A Commentary on the Epistle to the Ephesians. New York 1856. — Ellicot, A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians, 2 d ed. London 1859. — Wordsworth, Greek Testament. P. III. London 1859. — Newland, A New Catena on St. Paul's Epistles, a practical and exegetical Commentary on the Epistle of St. Paul to the Ephesians. Oxford and London, 1860. — Eadie, A Commentary on the Greek Text of the epistle of Paul to the Ephesians. London 1861. — John Mac Evilly, An Exposition of the Epistles of St. Paul. Dublin 1860, Vol. I. The epistle to the Ephesians p. 398—447. — Barnes, Notes explanatory and practical on the epistles of Paul to the Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon. London 1864.

In der Textkritik wurden die Lesarten nach den Ausgaben von Lachmann, Tischendorf (Novum Testamentum Graece, editio octava critica major Lipsiae 1869—72 und Editio Academica quarta decima ad ed. VIII criticam majorem conformata Lipsiae 1884), Tregelles (The Greek New Testament, edited from ancient authorities, with their various readings in full and the Latin version of Jerome. London 1857—1879), Westcott-Hort (The New Testament in the original Greek. Cambridge and London 1881) und Gebhardt (Novum Testamentum Graece. Lipsiae 1881) verglichen.

Abkürzungen:

L. = Lachmann.
T. = Tischendorf.
Tr. = Tregelles.
W-H. = Westcott-Hort.
Gt. = Gebhardt.
text. rec. = textus receptus (Elzevier).

Uebersetzung und Erklärung.

Erstes Kapitel.

Inhalt: An Adresse und Gruß (V. 1—3) schließt sich zunächst ein allgemeines Dankgebet für die uns in Christo gewordenen Segnungen Gottes und zwar an erster Stelle für die Gnade der Vorherbestimmung (V. 3—6), dann für die an uns verwirklichte Erlösung (V. 7—10), welche Erlösung Juden wie Heiden in gleicher Weise zu gute kommt (V. 11—14).

Auf das allgemeine Dankgebet folgt ein spezielles, dessen Gegenstand die Leser, das heißt ihr Glaube und ihre Liebe (V. 15—16) sind, Güter, deren Erhaltung und Wachstum des Apostels einzige Sorge bildet. So wird das Dankgebet zum Bittgebet und dieses Bittgebet holt weit aus, indem es den ganzen Umfang der christlichen Erkenntnis und zwar zunächst in Bezug auf die **Person Christi** den Lesern erfleht (V. 17—23.)

Πρὸς Ἐφεσίους.

Diese Ueberschrift haben ℵ B. D. E. F. G. K. Minusk. Die erweiterte Ueberschrift: τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ἐφεσίους fand sich auf einem Palimpsestfragment aus dem 5. bis 7. Jahrhundert.

Kap. 1, 1—2.

Adresse und Gruß.

V. 1. Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ[1] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Paulus, Apostel Christi Jesu durch Gottes Willen an die Heiligen in Ephesus und Gläubigen in Christo Jesu.

V. 2. Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Gnade euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christi.

Παῦλος — so nennt sich der Apostel in allen Briefen, denen eine ausdrückliche Zuschrift vorangeht. Wann der ehemalige Saulus anfing sich Paulus zu nennen und warum er gerade diesen Namen annahm, wissen wir nicht; es sind diese Fragen auch nicht so hoch-

[1]) Ἐν Ἐφέσῳ haben T. H. Gt. in Klammern. Vgl. § 1, 3.

wichtig, um alle die verschiedenen mehr oder minder glücklichen Hypothesen, welche hierüber umlaufen, einer näheren Würdigung zu unterziehen.[1])

Mehr interessirt uns die Thatsache der Namensänderung selbst, für die es unseres Erachtens nur eine Erklärung gibt und diese beruht auf dem so bestimmt ausgeprägten Charakter des Apostels.

Der hl. Paulus war ein Mann der Ueberzeugung und der That. Hatte er sich einmal für eine Idee begeistert, dann konnte nichts der Energie gleichkommen, mit der er für sie eintrat. So war er als Jude ein Zelote, der keine Rücksicht gegen Andersgläubige kannte und so war er als Christ ein Eiferer im besten Sinne, der sich zu nichts anderem Zeit nahm, als wozu ihn sein heiliges Amt trieb. Er kennt keine freie Wahl, „Notwendigkeit ist mir auferlegt" (ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται 1. Kor. 9, 16) — ruft er aus, er kann nicht anders, darum findet er in sich auch keinen Grund zum Rühmen, obwohl er sich und anderen gegenüber gesteht: „ich habe mehr gearbeitet als sie alle" (περισσότεροιν αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, 1. Kor. 15, 10). Er ist nicht wie so viele andere Jude geblieben unter der christlichen Form; nein, die Metamorphose, die sich an ihm und in ihm vollzog, hat sein Leben in zwei so scharf geschiedene Teile gespalten, daß ihm fortan die Vergangenheit als ein „großer Schutthaufen" (σκύβαλα, Phil. 3, 8) erscheint, die Gegenwart dagegen als ein alles übertreffender Gewinn.

Was lag näher als diesen Gegensatz von Jetzt und Früher auch äußerlich im Namenstausch zum Ausdruck zu bringen? Und vielleicht hat er den demütigen Namen Παῦλος (der Kleine, Niedrige), der von dem königlich stolzen Namen „Saulus" so sehr absticht, gerade deshalb gewählt, um so vor aller Welt zu gestehen, was er von sich halte. „Der geringste der Apostel bin ich, nicht wert bin ich Apostel genannt zu werden, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe" (1. Cor. 15, 9); „der Geringste

---

[1]) Was der hl. Hieronymus (lat. script. eccl. l. I c. 5; Comment. in ep. ad Philemonem M. 26, 603) vermutet, St. Paulus habe aus Freude über die Bekehrung des Prokonsuls Sergius Paulus (Act. 13, 7 f.) dessen Namen fortan geführt, gewissermassen als Siegestrophäe getragen (victoriae suae tropaea retulit), ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil es ohne Analogie ist, — nie hat sich ein Lehrer nach dem Schüler benannt, — und weil es ein bedenkliches Licht auf die Gesinnung des Apostels würfe. Das Motiv wäre jedenfalls nicht frei von Ruhmsucht gewesen. Dies scheint Hieronymus selbst gefühlt zu haben, daher er offen gesteht: audacter itaque faciam. Auch macht die Notiz Act. 13, 9: „Saulus aber, der auch Paulus heißt", durchaus nicht den Eindruck, als stehe sie mit jener Bekehrungsgeschichte in irgend einem Zusammenhange. Dies waren gerade die Gründe, warum Hieronymus mit seiner Ansicht so ziemlich allein blieb, nur Augustinus ist ihr beigetreten. Wenigstens in den Confessiones (l. VIII, c. 4. ed. Baumer p. 191) spricht er sich in diesem Sinne aus: ipse quoque ex priore Saulo Paulus vocari amavit ob tam magnae insigne victoriae.

von allen Heiligen bin ich" (Eph. 3, 8), ja ich bin der größte von allen Sündern (ἁμαρτωλῶν πρῶτός εἰμι ἐγώ, 1. Tim. 1, 15).

ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ — daß er nur durch den Willen Gottes Apostel Jesu Christi sei, das ist ein Gedanke, der Paulus nie ruhen ließ. Er klingt fast durch alle Briefe hindurch. Wir begegnen derselben Formel 1. Kor. 1, 1; 2. Kor. 1, 1; Kol. 1, 1; 2. Tim. 1, 1 und wo er andere Worte gebraucht wie Gal. 1, 1 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς oder κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ 1. Tim. 1, 1, meint er dasselbe. Die wunderbare Thatsache seiner Bekehrung und seine gnadenvolle Erwählung zum Apostelamte gaben ihm auch jenen edlen unabhängigen Sinn, der ihn hoch über alle Menschenmeinungen und Menschenrücksichten stellte und dem wir das schöne, selbstbewußte Wort verdanken: „Vor Gott gilt kein Ansehen der Person" (οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημψία Röm. 2, 11; Gal. 2, 6; Eph. 6, 9; Kol. 3, 25). Dieselbe wunderbare Thatsache stellte sein Amt unter den Gesichtspunkt des Christusdienstes (vgl. Act. 26, 16—17; Röm. 1, 1; Phil. 1, 1; Tit. 1, 1), und brachte in ihm den Ruf, den er vor Damaskus vernahm, ἐγώ σε ἀποστέλλω (Act. 26, 17), nie mehr zum Schweigen. Mit dem Worte „Apostel" bezeichnete Paulus somit ebensowohl seine Würde wie seine Bürde, seine Rechte wie seine Pflichten.

Τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ. — ἅγιος, begegnet uns als charakteristisches Merkmal der Christen, zuerst Act. 9, 13.[1]) Es ist ein späteres Wort und trat allmählich, besonders in der biblischen Sprache, durch den Einfluß der LXX an die Stelle des klassischen ἁγνός.

ἅγιος ist verwandt mit ἄζομαι und ἄγαμαι und bezeichnet daher etwas, was als der Gottheit geweiht heilige Scheu und Verehrung beansprucht. Davon abgeleitet ist das neutestamentliche ἁγιάζω (Matth. 23, 17; Joh. 10, 36; 17, 17). Da die LXX ἅγιος dem hebräischen קָדוֹשׁ gleichstellten, so verbanden sie, analog der Bedeutung des hebräischen Wortes, mit dem Begriff des „Gott geweiht sein" auch den des „heilig sein." Daß dieser Doppelbegriff dem hebräischen קָדוֹשׁ innewohnt, ist zwar vielfach in Abrede gestellt worden, kann aber gegenüber Stellen, wie Lev. 11, 44; Deut. 33, 3,[2]) ohne Vor-

[1]) „Es haben mir Viele gesagt von diesem Manne, wie viel Böses er Deinen Heiligen gethan in Jerusalem" —(ὅσα κακὰ τοῖς ἁγίοις σου ἐποίησεν ἐν Ἰερουσαλήμ).

[2]) Lev. 11, 44: Ich nämlich bin der Herr euer Gott, seid heilig, wie ich heilig bin וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי — Deut. 33, 3: „Ja, Völker liebt er — alle seine Heiligen sind in deiner Hand und sie legen sich dir zu Füßen, erheben sich auf deine Worte." Nach dem Zusammenhange kann כָּל־קְדֹשָׁיו nur auf die Engel bezogen werden.

eingenommenheit nicht geläugnet werden; ebenso Gen. 2, 3, wo וַיְקַדֵּשׁ als Wirkung des göttlichen Segens (וַיְבָרֶךְ) offenbar mehr ausdrückt als eine bloß äußere Weihe; es ist die wirkliche Zueignung der Eigenschaft des קָדוֹשׁ.[1])

So wenig nun קָדוֹשׁ in dem bloßen Verhältnisbegriffe aufgeht, ebenso wenig bezeichnet ἅγιος bloß die äußere Angehörigkeit zur christlichen Gemeinde und fügen wir gleich bei, kann es auch nicht, wenigstens nicht nach paulinischer Vorstellung. Nichts widerstrebte dem Apostel mehr, als auf halbem Wege stehen zu bleiben und an dem wäre es, wenn er ἅγιος nur in seinem rein objectiven Sinne genommen hätte, wenn ihm das „heilig sein" nicht mehr als ein bloßes ideales Verhältnis gewesen wäre, ein Zustand harmonischer Wechselbeziehung zwischen uns und Gott bloß auf grund unserer Angehörigkeit zur christlichen Gemeinde, aber nicht auf grund realer Lebensgemeinschaft mit Gott. Ist das die Vorstellung des heiligen Paulus? Mit nichten. Paulus kennt nur eine reale Heiligkeit, nicht eine bloß fingierte oder imputierte. Ihm ist die Heiligkeit eine durch den Geist bewirkte neue sittliche Lebensbeschaffenheit. Er spricht von einer καινὴ κτίσις (Gal. 1, 5), von einem καινὸς ἄνθρωπος (Eph. 2, 15; 4, 24), von ἀνακαίωσις τοῦ νοός (Röm. 12, 2), καινότης ζωῆς (Röm. 6, 4), καινότης πνεύματος (Röm. 7, 6), was doch alles weit mehr heißt als ein bloß äußeres Zusammengehen mit der christlichen Gemeinde. Die Christen sind dem Apostel ἅγιοι, nicht bloß als die κλητοὶ καὶ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (als die sich zu Christo bekennenden Gemeindeangehörigen), sondern wesentlich als die ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1. Cor. 1, 2), d. h. als die, deren Leben in der Gemeinschaft mit Christo ein prinzipiell heiliges geworden ist.

Ueber τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ wurde schon in der Einleitung gehandelt. Vgl. § 1, 3.)

καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. — Hier frägt es sich, wie sich dieses zweite Charakteristikum der Leser zu dem ersten stelle und ob πιστοῖς überhaupt ein neues Merkmal aussage?

---

[1]) Nach seinem Etymon bedeutet קדוש „glänzend". Es ist combiniert aus קד-ש, ד-ש ist auf die sanskritische Wurzel dhus = glänzen (Bopp, Lassen) zurückzuführen, somit ist die Wurzelbedeutung von קדש glänzend, rein sein. Dieselbe Bedeutung legt Benfey (Griech. Wurzellexikon I, 434) dem Worte ἅγιος zu grunde, indem er ἁγ mit su und ak'kh (ak'kha = rein, durchsichtig) combiniert. Diesen Grundbegriff von קדש hat dann der altbiblische Sprachgebrauch auf das geistige Gebiet übergetragen, so daß קדוש an erster Stelle die innere geistige Reinheit oder Heiligkeit bezeichnet und der andere Begriff „geweiht sein" als abgeleitete Bedeutung zu betrachten ist.

Der hl. Chrysostomus faßt ἁγαθοῖς καὶ πιστοῖς zu einem Begriffe zusammen und denkt dabei an solche Leser, welche im Rufe wirklicher Heiligkeit standen. Er staunt darüber, daß Männer mit Weib, Kind, Gesinde vom Apostel „Heilige" genannt werden und zieht eine Parallele zwischen der Leichtfertigkeit seiner Zeit und dem Tugendleben der ersten Christen, die selbst als Weltleute (κοσμικοί) Heilige genannt wurden.[1]) Ebenso deutet der Ambrosiaster die beiden Ausdrücke von solchen, welche mit dem Glauben ein wirkliches heiliges Leben verbanden.[2]) Hieronymus meint, der Apostel habe mit πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ angedeutet, daß die Leser heilig seien nicht auf grund ihres persönlichen Verdienstes, sondern weil sie an Jesus Christus glauben.[3]) Ebenso sieht der hl. Thomas in »πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ« ein spezifisch christliches Element der ἅγιοι angegeben, was aber der Apostel unter den letzteren verstand, ob die Christen überhaupt insofern sie ihren Glauben praktisch üben, oder im Sinne des hl. Chrysostomus die Heiligen im Unterschiede von den minder vollkommenen Christen, läßt er unentschieden.

V. 2: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. — Mit dem Gruße: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη folgt der Apostel einer alten und allgemeinen Sitte, jeden Brief mit einer Grußformel einzuleiten. Sonst lautete dieselbe meist τὸ χαίρειν — ἀρχαῖον ἔθος τὸ ἐπιστολαῖς προστιθέναι τὸ χαίρειν — sagt der alte Lexikograph Suidas; auch ὑγιαίνειν, εὐπράττειν setzte man gerne an den Eingang von Briefen. εἰρήνη findet sich nicht auf Briefen, war aber wenigstens bei den griechisch sprechenden Juden die gewöhnliche Grußformel im gesellschaftlichen Leben und dem hebräischen שָׁלוֹם nachgebildet.

Der Zusatz ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ gibt dem Gruße sein christliches Gepräge, darnach bedeutet χάρις (= חֶסֶד herablassende Liebe, Huld, Gnade, Gunst), die christliche Gnade nach ihrem ganzen und vollen Umfange, d. h. jenes göttliche Wohlwollen (favor divinus), womit Gott seinen seit Ewigkeit gefaßten Gnadenratschluß an jedem Christen verwirklicht, sagen wir an jedem

---

[1]) Ἐννοήσωμεν ὅση κατέχει νῦν ἡ ῥαθυμία καὶ πῶς σπανίζει τὰ τῆς ἀρετῆς, καὶ ὅση τότε ἡ φορὰ τῶν ἐναρέτων, ὡς καὶ τοὺς κοσμικοὺς, ἁγίους καὶ πιστοὺς λέγεσθαι. (M. 62, 10.)

[2]) Non solum fidelibus scribit, sed et sanctis; ut tunc vere fideles sint, si fuerint sancti in Christo Jesu. (M. 17, 373.)

[3]) Sunt quippe plures fideles; sed non in Christo Jesu. Si quis reddat depositum; si commendata non abneget, fidelem se amicum exhibeat: animam magis quam fidem paratus sit prodere, quod de nonnullis philosophis legimus, iste quidem fidelis est, sed non est fidelis in Christo Jesu. (M. 26, 444.)

Christen, so ist damit schon ausgesprochen, welchen Anteil Christus an der Ausführung des Gnadenratschlusses hat. Er ist das instrumentum desselben, insoferne Gott ihn zum Gnadenhaupte über uns gesetzt und an diese lebensvolle Verbindung mit ihm die Zuwendung aller Gnaden, jene Fülle seiner wohlwollenden Liebe geknüpft hat, deren „Kennzeichen", wie der hl. Chrysostomus sagt, der „Vater" ist.[1])

„Gott unser Vater" bedeutet in der Sprache des Apostels jenes wunderbare Verhältnis der Gotteskindschaft, in das der Mensch eintritt, sobald er sich mit Christus, dem Gottessohne, in eine Verbindung bringt, wodurch er lebendiges Glied seines mystischen Leibes wird.[2]) Wenn daher der Apostel die χάρις von Gott „unserem Vater" erfleht, so ist sein Gedanke auf jenen Geist der Gotteskindschaft gerichtet, der uns ausrufen läßt: „Abba, Vater!" (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6) und der uns die Anwartschaft auf das „ewige Leben" gibt, ja schon den Keim dieses Lebens in uns legt. Daraus folgt, daß χάρις in ursächlichem Zusammenhang mit Gott dem Vater und mit Christus steht (vgl. V. 6), nicht mit dem Vater allein, wie der hl. Hieronymus[3]) auch zugeben möchte und wofür sich Justiniani mit Unrecht auf den hl. Chrysostomus beruft. Der hl. Chrysostomus sagt: „Gott nennt er „Vater", denn von jener Gnade ist dies das Kennzeichen. In wie fern? Höre, was er an einem anderen Orte sagt: Weil ihr aber Kinder seid, so sandte Gott den Geist seines Sohnes in euere Herzen, der da ruft: „Abba, Vater!" — „„und dem Herrn Jesus Christus""! Denn unsertwegen ist Christus Mensch geworden und sichtbar im Fleische gewandelt." Das deckt sich mit unserer Auffassung; auf keine Weise darf es so verstanden werden, als habe sich Chrysostomus κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ von πατήρ abhängig gedacht.

Wie die χάρις, so leitet der Apostel selbstverständlich auch die εἰρήνη von Gott und Christus ab; denn sie ist ja nur der Niederschlag der χάρις. Es ist der innere Friede gemeint, wie ihn der hl. Thomas kurz und doch voll definiert, als tranquillitas mentis, vel reconciliatio ad Deum, quoad liberationem a debita poena pro offensa. Diesen Frieden kann die Welt nicht geben. (Joh. 14, 27).

---

[1]) Καὶ Πατέρα τὸν Θεὸν ἐκάλεσε· τῆς χάριτος γὰρ ἐκείνης τεκμήριον τοῦτο. l. c.

[2]) Vgl. die treffende Bemerkung bei Thomas v. Aq.: Quia vero illud, quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia nihil consequitur participationem alicujus, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem.

[3]) . . . sive ad singulos referenda sunt singula, ut gratia ad Deum Patrem, pax vero referatur ad Christum. l. c.

Kap. I, 3. — III, 21.

Erſter oder dogmatiſcher Teil.

1, 3—14.

Allgemeine Dankſagung für die Gnade der Vorherbeſtimmung.

V. 3. Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ.

V. 4. καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

V. 5. προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.

V. 6. εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς[1]) ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ., —

V. 3. Gepriefen ſei der Gott und Vater unſers Herrn Jeſus Chriſtus, der uns geſegnet hat mit jeglichem geiſtlichen Segen in der Himmelswelt in Chriſtus,

V. 4. Demgemäß, daß er uns ausgewählt hat in ihm vor Grundlegung der Welt, heilig und unbefleckt zu ſein vor ihm, in Liebe,

V. 5. Indem er uns zuvor beſtimmte zur Sohnſchaft durch Jeſus Chriſtus zu ihm, nach dem Wohlgefallen ſeines Willens,

V. 6. Zum Lobe der Herrlichkeit ſeiner Gnade, mit welcher er uns angenehm gemacht hat in dem Geliebten, —

V. 3. εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

εὐλογητὸς ſteht voran wegen der Emphaſe, die im Worte liegt; zu ergänzen iſt das Verbum εἴη.

εὐλογητός iſt das hebräiſche בָּרוּךְ יְהוָה und heißt „gepriefen ſei Gott", im Unterſchiede von εὐλογημένος geſegnet, das von Menſchen gebraucht wird (vgl. Luc. 1, 42.)

Hier iſt der Gen. τοῦ κυρίου auch zu ὁ θεός zu beziehen; dasſelbe höchſte Weſen iſt Gott und Vater unſeres Herrn Jeſus Chriſtus.

Man hat ſich an dem Ausdrucke „Gott Chriſti" ſtoßen wollen; wer das thut, überſieht das Doppelverhältnis, in welchem Chriſtus auf grund ſeiner zwei Naturen zu dem einen höchſten Weſen ſteht, das ihm nach der einen Seite als Gott, nach der anderen als Vater gegenüberſteht. Der „Gott Jeſu Chriſti" iſt der Gott des Menſchgewordenen und der „Vater Jeſu Chriſti" iſt der Vater des Gottesſohnes — θεὸς

[1]) ἧς nach ℵ. A. B. Minusk. ebenſo Chryſoſtomus. D, E, F, G, K, L haben ἐν ᾗ. L. T. Tr. W.-H. Gt. haben die Lesart ἧς aufgenommen.

μὲν ὡς σαρκωθέντος, πατὴρ δὲ ὡς θεοῦ λόγου — ſagt Theophylakt (M. 124, 1033), was in der Sprache der Schule heißt: Derſelbe iſt Gott dem Weſen nach und Sohn der Relation nach.[1])

ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ. —

Die Paronomaſie εὐλογητὸς — εὐλογήσας — ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ iſt nicht ohne Abſicht gebraucht. Der Lobpreis Gottes, dieſes Segnen Gottes in Worten, iſt gleichſam das Echo unſeres Segens in Chriſtus[2]), des Segens, der uns ἡμᾶς, d. h. den Leſern wie dem Apoſtel geworden.

ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. — Damit iſt der Umfang wie Inhalt des Segens bezeichnet. Jede Art geiſtlichen, d. h. vom hl. Geiſte bewirkten und himmliſchen, d. h. dem Himmel eigentümlichen Segens iſt uns vom Vater in Chriſtus, d. h. dadurch zu teil geworden, daß wir in Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus ſtehen. —

In πνευματικῇ wollen die einen einen Gegenſatz zu den leiblichen und zeitlichen Gütern angedeutet finden, ſo der hl. Chryſoſtomus (Eſtius), welcher dabei an die chriſtlichen, geiſtlichen Güter im Gegenſatze zu den altteſtamentlichen, zeitlichen Gütern dachte, welche das Geſetz verhieß; andere betrachten den hl. Geiſt als Subject zu πνευματικῇ, erklären ſomit εὐλογία πνευματική als den vom hl. Geiſte bewirkten Segen; wieder andere nehmen πνευματικῇ im Sinne der künftigen Verklärung. Es ſei der Segen gemeint, unter deſſen Weihe und Kraft das σῶμα πνευματικόν (1. Kor. 15, 44) heranreife und zwar ſei mit ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ angedeutet, daß der ganze Menſch nach Leib und Seele die Wirkung dieſes Segens erfahre, zu dieſer höheren, pneumatiſchen Daſeinsform gelange. So der hl. Thomas von Aquin.[3])

Unter den vorgetragenen Anſichten verdient den Vorzug offenbar die zweite und zwar ſchon deshalb, weil πνευματικός in der Sprache des hl. Paulus meiſtens das πνεῦμα ἅγιον zu ſeinem Grundbegriffe

---

[1]) cf. Thom. Aq.: »Deus et pater«, id est, ille, qui est Deus per essentiam divinitatis, et pater propter proprietatem generationis. Incidit autem copulatio, non ratione suppositionis, quia idem est suppositum, sed . . . ratione significationis essentialiter et relative. (In omnes D. Pauli epp. Comment. Tom. II Leodii 1857 p. 258.)

[2]) Bei Suidas leſen wir s. v.: εὐλογήσαι ὑμᾶς ὁ θεὸς (ed. Bernhardy tom. I, 2 p. 614) folgende Bemerkung, die wir als paſſende Ergänzung unſerer obigen Erklärung herſetzen: Εἰδέναι προσήκει, ὡς εὐλογοῦντες μὲν οἱ ἄνθρωποι τὸν Θεὸν λόγους αὐτῷ προσφέρουσι μόνους, ἔργῳ δὲ αὐτὸν εὐεργετῆσαι οὐ δύνανται· ὁ δὲ Θεὸς εὐλογῶν βεβαιοῖ τοὺς λόγους τῷ ἔργῳ, καὶ παντοδαπὴν παρέχει φορὰν ἀγαθῶν τοῖς εὐλογουμένοις. Die Stelle iſt ein Auszug aus dem Commentar Theodoret's zu Pſ. 66, 8.

[3]) l. c.: »In omni benedictione spirituali« sc. quantum ad animam et quantum ad corpus. Tunc enim erit corpus spirituale. (1 Cor. 15, 44: Seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale.)

hat,[1]) dann, weil durch den Beisatz ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, was in unserem Briefe ständige Lokalbezeichnung ist,[2]) der Himmel als der Ort angegeben ist, wo die εὐλογία ihre Quelle hat, weshalb τόποις zu ergänzen ist, was wieder auf den hl. Geist hinweist. Endlich haben wir für diese Erklärung von πνευματικῇ auch die Autorität der alten syrischen Uebersetzung, die „von dem Geiste" liest. —

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις instrumental zu fassen, wie ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ und es mit „himmlischen Gaben" zu übersetzen (so Chrysostomus, Theodoret, Oecum.), wäre an sich allerdings sinngemäß, empfiehlt sich aber nicht, weil es von dem sonstigen Sprachgebrauche abwiche; auch würde bei dieser Auffassung der Artikel τοῖς stören, der offenbar anzeigt, daß ἐν τοῖς ἐπουρανίοις keine Spezifikation und auch nicht die Erklärung von ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ enthalte, sondern nur lokale Bestimmung ist, und endlich beruht diese Fassung auf unrichtiger Construction, denn εὐλογήσας mit ἐν τοῖς ἐπουρανίοις zu verbinden, verbietet die Wortstellung.

Der hl. Thomas von Aquin faßt die ganze Stelle proleptisch, nimmt also εὐλογήσας in futuralem Sinne, wie auch schon der hl. Hieronymus lieber benedicturus est, statt benedixit lesen möchte, was aber gegen den Sprachgebrauch ist, da ein Partic. Aor. nie für ein Partic. Futur steht. Der Aorist hat indes nur Schwierigkeit gemacht, weil man εὐλογήσας unrichtig mit ἐν τοῖς ἐπουρανίοις verband und dabei an die Güter dachte, die uns im Himmel erwarten (Thomas). Andere, die den Aorist in seinem vollen Rechte ließen, suchten sich denselben damit zu erklären, daß sie ἐν τοῖς ἐπουρανίοις im Sinne von Phil. 3, 20: „unser Bürgertum ist im Himmel" — auf die himmlische Gesinnung bezogen, in der wir wandeln sollen und insoferne wir wandeln, schon gesegnet sind, so Pelagius[3]) (und von Späteren Beza, Grotius; Baumgarten, Rückert u. a.), oder sie verstanden unter „ἐν τοῖς ἐπουρανίοις" die Kirche, die der Schauplatz des neutestamentlichen Segens sei, wie Kanaan der des alttestamentlichen war, so Stier und Eadie.

V. 4. καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον, —

Während V. 3, wie wir hörten, Umfang und Inhalt der εὐλογία bezeichnete, erfahren wir hier Grund und Zweck derselben. Nicht auf grund etwaiger persönlicher Verdienste hat uns Gott gesegnet, sondern einzig auf grund seines ewigen Liebewillens.[4]) In Gemäßheit dessen ist es geschehen, daß er uns auserwählt hat.

[1]) Vgl. Röm. 1, 11; 7, 14; 1. Kor. 12, 1; 14, 1; 2, 15; 14, 37; Gal. 6, 1; Eph. 5, 19; Kol. 3, 16.

[2]) Vgl. Eph. 1, 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12.

[3]) M. inter opp. Hieronymi tom. XI Patr. lat. 30, 823.

[4]) Die deutlichste Parallelstelle haben wir an 2. Tim. 1, 9: Der uns gerettet

καθώς hat hier argumentativen nicht comparativen Sinn. ἐξελέξατο nimmt Bezug auf andere Nichterwählte, auf die »massa perditionis« (St. Thomas) und entspricht dem hebräischen בָּחַר, das immer steht, wenn von dem „auserwählten" d. h. dem von der Heidenwelt ausgeschiedenen und Gott in besonderer Weise angehörigem Volke die Rede ist (Deut. 4, 37; 7, 6. 7; Is. 41, 8; Ps. 33, 12; 47, 4). Wir Christen bilden das „auserwählte" Volk des Neuen Bundes, Gott hat uns ausgeschieden von der übrigen Welt und das schon vor Grundlegung der Welt,[1]) also vor der Zeit, seit Ewigkeit, und zwar geschah das in Christus. Unsere ἐκλογή wurzelt in Christo — ἐν αὐτῷ (unrichtig, weil überflüssig, in ipso Vulgata) und sonst in nichts. In Christo bedeutet nämlich: mit Rücksicht auf Christi Erlösungswerk im allgemeinen, das Gott seit Ewigkeit gegenwärtig ist und mit Rücksicht auf die durch dieses Erlösungswerk bewirkte Lebensgemeinschaft mit Christus im besonderen.[2]) Letzteren Gedanken deutet Chrysostomus mit der Frage an: „Was heißt: In ihm hat er uns auserwählt? Dieses Glück, will er sagen, hat Christus durch den Glauben an ihn (διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως) ermöglicht, d. h. indem jeder einzelne sich gläubig an Christus hingibt". Daß aber Chrysostomus den durch die Liebesgemeinschaft mit Christus beseelten Glauben meint, ergibt sich aus der unmittelbar folgenden Aeußerung: „Damit du nicht, wenn du von der Auserwählung hörst, den Glauben allein für genügend erachtest, fügt er auch das Leben hinzu (ἵνα μὴ . . . τὴν πίστιν ἀρκεῖν νομίσῃς μόνον, καὶ τὸν βίον προστίθησι). Deshalb, sagt er, und dazu hat er uns erwählt, daß wir heilig und untadelhaft seien." Und daß Chrysostomus dieses Leben nicht bloß nach seiner ethischen, sondern auch nach seiner physischen Seite, nach seiner höheren Natur im Auge hat, beweist seine Erklärung zu V. 5, wo er die „Gotteskindschaft" (υἱοθεσία)

---

hat und berufen mit heiligem Rufe, nicht zufolge unserer Werke, sondern nach eigenem Vorsatze und der Gnade, die uns verliehen ward in Christus Jesus vor ewigen Zeiten.

[2]) Zu dem Ausdruck „πρὸ καταβολῆς κόσμου" bemerkt der hl. Chrysostomus: „Treffend sagt er „καταβολήν", denn er deutet damit an, daß die Welt von einer großen Höhe herab gegründet worden (ὡς ἀπό τινος ὕψους καταβεβλημένον μεγάλου αὐτὸν δεικνύς). Denn groß und unaussprechlich ist die Erhabenheit Gottes, nicht im räumlichen Sinne, sondern wegen der Verschiedenheit des Wesens, und gewaltig der Abstand zwischen Geschöpf nud Schöpfer. Die Häretiker mögen dies mit Beschämung hören!" Gemeint sind nach dem hl. Hieronymus, der in seinem Commentar sich die Worterklärung des hl. Chrysostomus über καταβολή angeeignet, die Manichäer und jene Häretiker, welche eine ewige Materie lehrten.

[2]) Natalis Alexander: »In Christo« id est in ejus persona, in ejus corpore, illi adhaerendo ut fratres, et membra adoptata, ab eoque ut capite spiritum et vitam recipientia.

als ausschließliches Werk der ἐκλογή oder der in der ἐκλογή sich offenbarenden, überschwenglichen Liebe Gottes hinstellt.

Diesen bestimmteren und tieferen Sinn von ἐν αὐτῷ lassen die üblichen Erklärungen fast durchgehends vermissen, indem sie ἐν αὐτῷ lediglich mit di αὐτοῦ propter Christum umschreiben und dabei übersehen, daß Christus nicht bloß Bestimmungsgrund unserer ἐκλογή, sondern auch Lebensgrund der ἐκλεκτοί ist.

εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ —

εἶναι ist Infinitiv der Absicht. Zweck unserer Auserwählung ist unsere Heiligkeit, d. h. unser gottgefälliger Seelen- oder Gnadenzustand, der ein Freisein von Sünden (ἀμώμους von מוּם macula) in sich schließt und zwar ein wirkliches, wie es vor Gott ist — κατενώπιον αὐτοῦ sc. θεοῦ. Die Wiederholung des αὐτός trotz des verschiedenen Subjectes kommt im N. T. auch sonst vor (vgl. Mark. 8, 22; 9, 27. 28. — Winer 7. Aufl. § 22, 4 A. 3 S. 141).

Wenn die Pelagianer behaupteten, die Mitteilung der Rechtfertigungsgnade richte sich nach den vorausgesehenen Verdiensten, so hatte sie den hl. Paulus ganz entschieden gegen sich, denn an unserer Stelle ist deutlich ausgesprochen, daß die ἐκλογή zur Heiligkeit unmittelbar von Gott ausgehe und nicht umgekehrt unsere Heiligkeit der Grund der ἐκλογή sei. Gott hat uns auserwählt, sagt der hl. Augustin, non quia futuri eramus, sed ut essemus sancti et immaculati. (Liber de praedestinatione Sanctorum. M. P. L. tom. 44 p. 987.)

ἐν ἀγάπῃ ist mit V. 5 zu verbinden (gegen die Vulgata, welche nach caritate einen Punkt hat). So verbinden es die Väter, der heilige Chrysostomus, Theophylakt, Theodoret und Hieronymus und demgemäß haben auch die Ausgaben von Griesbach, Scholz, Lachmann und Tischendorf das Komma vor ἐν ἀγάπῃ, während die neueste englische Ausgabe von Hort und Westcott es nach ἐν ἀγάπῃ setzt. Es wäre zwar die Beziehung von ἐν ἀγάπῃ zu V. 4 durchaus nicht sinnstörend, nur die Verbindung mit ἐξελέξατο wäre eine gezwungene und dem griechischen Sprachgebrauch entgegen, der eine so weite Auseinanderstellung von Verbum und adverbialer Bestimmung nicht erträgt, dagegen ließe sich ἐν ἀγάπῃ ganz wohl im engsten Zusammenhange mit den beiden Adjectiven ἅγιοι καὶ ἄμωμοι denken, insoferne ἐν ἀγάπῃ diesen beiden Prädicaten das Siegel sittlicher Vollendung aufdrückte (vgl. Kol. 3, 14 τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος). Indes bleiben wir bei der traditionellen Auffassung, welche ἐν ἀγάπῃ zu V. 5 hinüberzieht und das προορίσας näher bestimmen läßt als göttlichen Liebewillen, d. h. als Willen, den die Liebe leitete, jedoch ohne jegliche Beschränkung der Selbstwahl, wie das mit κατὰ

τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ noch ausdrücklich hervorgehoben wird. —

Protestantische Erklärer (vgl. Meyer-Schmidt, kritisch-exeg. Handbuch über den Brief an die Epheser 1886 S. 41) polemisieren gegen die katholische oder katholisierende Deutung von ἅγιος und ἄμωμος, wornach diese beiden Prädicate eine innere (subjective) Heiligkeit bezeichnen, vielmehr seien diese Prädicate „von der durch den Versöhnungstod Christi mittelst der dadurch erlangten δικαιοσύνη θεοῦ hergestellten Heiligkeit und Makellosigkeit zu erklären." Wenn das der Gedanke des Apostels ist, dann widerspricht er sich augenfällig, denn wie kann er eine bloß zugerechnete Heiligkeit dennoch eine Heiligkeit vor Gott — κατενώπιον αὐτοῦ — nennen? Meyer sagt: „Gottes Urteil ist es, welches die Versöhnten als Heilige und Tadellose, und zwar durch Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit gesetzt hat." Aber die Wahrhaftigkeit Gottes kann doch nur heilig und gerecht erklären, was wirklich heilig und gerecht ist[1]), oder, wie der hl. Chrysostomus sagt, eine Heiligkeit ist, die das Auge Gottes sieht (ἣν ὁ τοῦ Θεοῦ ὀφθαλμὸς ὁρᾷ).

V. 5. Ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ — heißt also: „indem er uns in Liebe zuvorbestimmte zur Sohnschaft durch Jesus Christus zu ihm nach dem Belieben seines Willens." Der Sinn ist: Gott, der uns (nach V. 4) zur Heiligkeit und Tadellosigkeit auserwählt hatte, hatte damit zugleich die Bestimmung getroffen (προορίσας), daß wir durch Jesus Christus in das Verhältnis der Sohnschaft treten.

Das in unserem Verse Gesagte enthält also eine zeitliche Parallele zu V. 4 und ist zugleich Modalbestimmung zu ἐξελέξατο. Ersteres ergibt sich aus dem gleichen Subjecte der beiden Aoriste ἐξελέξατο und προορίσας; es ist immer derselbe Gott, dessen Thätigkeit mit seinem Wesen zusammenfällt, also kein Früher oder Später kennt, und letzteres ergibt sich aus der Identität der Objecte. Die Auserwählten und die Vorherbestimmten sind dieselben — ἡμᾶς, sogleich gibt die υἱοθεσία an, in welcher Weise die ἐκλογὴ wirksam wurde oder worauf die ἐκλογή abzielte.

Υἱοθεσία ist so viel als θεὸν υἱὸν ποιεῖσθαι „an Kindesstatt annehmen", jemanden in das Kindesverhältnis einsetzen.

διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ bedeutet hier nicht bloß, daß Jesus Christus die causa meritoria unserer υἱοθεσία sei, sondern auch die causa efficiens, insoferne Christus uns sich selbst einverleibte, indem er uns seinen Lebensodem mitteilte, d. h. die in ihm subsistierende höhere Natur auf

[1]) Vgl. Röm. 2, 2: οἴδαμεν γὰρ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν.

uns übertrug, als göttlichen Samen uns einsenkte, aus dem ein Leben entsprang, das uns Christo so gleich bildete (christomorphisierte), daß wir gleich ihm zum Kinde Gottes wurden, freilich nicht zum Kinde Gottes von Natur, wie er es ist, sondern zum Kinde Gottes aus Gnade durch υἱοθεσία. Eben als Adoptivsöhne Gottes sind wir Brüder und Miterben Christi, sind wir Glieder seines mystischen Leibes und teilen uns mit ihm in den Geist der Gotteskindschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater!

Das ist der tiefe, zaubervolle Sinn unserer Stelle, übrigens eine Lieblingsidee unseres Apostels, der wir fast in allen seinen Briefen, wenigstens in den größeren begegnen (vgl. Röm. 8, 14, 15. 19. 23; 9, 4; 2. Kor. 6, 18; Gal. 4, 1—7; Hebr. 2, 10—11; 12, 7.

εἰς αὐτὸν — Im Anschlusse an die Vulgata (in ipsum) beziehen die lateinischen Erklärer durchgehends den Ausdruck auf Christus, Theodoret dagegen auf Gott den Vater, was allein richtig ist, weil es nur in diesem Sinne den Begriff υἱοθεσία complet macht. Diese Adoption ist aber eine Gottesthat, die ganz unabhängig von uns dasteht. Sie ist eine Liebesthat im eminenten Sinne, kein Lohn, kein Verdienst, sondern eine höchst eigenmächtige Gnadenverfügung, wofür es gar keinen anderen Erklärungsgrund gibt als die εὐδοκία τοῦ θελήματος αὐτοῦ also den absoluten Gnadenwillen Gottes.

Dieser absolute Gnadenwille Gottes ist somit nach dem heiligen Paulus der primäre Grund unserer Vorherbestimmung (Prädestination) und insoferne geht die freie Auswahl seines Willens dem Willensentschlusse und der Vorherbestimmung voraus und besteht daher allerdings eine ideelle Trennung zwischen der ἐκλογή und dem προορισμός, aber nicht in dem Sinne: postquam nos praedestinaret adoptandos, eligit etiam nos, ut simus sancti (Homberg, Parerga p. 286) — sondern umgekehrt, die ἐκλογή steht logisch der εὐδοκία näher als dem προορισμός,

εὐδοκία ist doppelsinnig, gerade so, wie das deutsche Wohlgefallen, das bald als Gemüts-Affect, bald als Willensact gebraucht wird.[1]) An

[1]) Das Wort wurde erst durch die LXX in die griechische Sprache eingeführt und zwar als Uebersetzung des hebräischen רָצוֹן im Sinne von Wohlwollen und Gnade (vgl. Ps. 5, 13; 50, 20; 88, 18 ed. Loch.); für Wille gebrauchen die LXX θέλημα, dagegen das N. T. schon in den Evangelien auch εὐδοκία vgl. Matth. 11, 26, Luk. 10, 21, selbst Luk. 2, 14 kann εὐδοκία in diesem Sinne genommen werden, denn unter ἄνθρωποι εὐδοκίας sind jene Menschen gemeint, welche Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, der εὐδοκία, insoferne sind, als sich auf sie die göttliche Vorbestimmung oder der absolute Heilswille Gottes bezieht.

Theodoret umschreibt den Ausdruck: κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ so: τοῦτο γὰρ ἠθέλησε, τοῦτο αὐτῷ ἤρεσεν und fügt dann bei: εὐδοκίαν γὰρ τὴν ἐπ' εὐεργεσίᾳ βούλησιν ἔθος τῇ θείᾳ καλεῖν Γραφῇ. In diesem Sinne gibt Suidas εὐδοκία mit τὸ ἀγαθὸν θέλημα und noch deutlicher die Etymologia

unserer Stelle ist die letzte Auffassung näher gelegen schon wegen der Gegenüberstellung von ἐν ἀγάπῃ (V. 4), das im anderen Falle sich in εὐδοκία lediglich wiederholen würde und weil der Gedanke der Vorherbestimmng noch energischer und großartiger erscheint, wenn gesagt wird, daß diese Vorherbestimmung nicht durch den leisesten Zug innerer Nötigung veranlaßt war, sondern einzig und allein freie Willensthat Gottes war. Man wird zugestehen, daß dem Apostel alles daran lag, den Lesern gerade diese Ueberzeugung mit allem Nachdrucke beizubringen, um sie möglichst dankbar zu stimmen und einen anderen Zweck verfolgte ja sein Dankgebet von V.V. 3—14 nicht. Aus diesen Gründen haben wir uns der Uebersetzung der Vulgata angeschlossen, welche εὐδοκία mit propositum[1]) wiedergibt, wollen aber damit keineswegs gesagt haben, daß die andere Deutung „Wohlwollen", wie sie von einzelnen griechischen Vätern (Chrysostomus, Oecumenius, Theophylakt) vertreten wird, nicht auch an sich richtig sei. Dabei darf man nicht vergessen, daß der hl. Chrysostomus in homiletischem Interesse diese Deutung vorzog und wer möchte sich nicht mit der schönen Anwendung einverstanden erklären, die er von unserer Stelle macht: „Dringend begehrt, dringend verlangt Gott unser Heil (σφόδρα ἐφίεται, σφόδρα ἐπιθυμεῖ τῆς σωτηρίας τῆς ἡμετέρας).[2]) Weshalb nun liebt er uns so? Warum hat er uns so gern? Aus reiner Güte. Denn die Gnade ist Sache der Güte. Deswegen, sagt der Apostel, hat er uns zur Kindschaft vorherbestimmt mit Willen, ja mit festem Entschluß, damit die Herrlichkeit seiner Gnade offenbar werde." — Gewiß trug Gott seit Ewigkeit ein heftiges Verlangen nach unserem Heile, aber dieses Verlangen wurzelte eben in seinem absoluten Gnadenwillen, in der εὐδοκία τοῦ θελήματος αὐτοῦ, und das ist es, was der Apostel zunächst meint. Daß übrigens auch dem hl. Chrysostomus die andere Bedeutung von εὐδοκία nicht fremd war, beweist eine Stelle in seinem Commentare, wo er εὐδοκία auch den „vorangehenden Willen" (τὸ θέλημα, τὸ προηγούμενον), den „ersten

---

Magna: παρὰ τοῦ εὐδοκῶ δὲ εὐδοκία, ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη τοῦ Θεοῦ ἑκούσιος θέλησις.

[1]) An diese Uebersetzung der Vulgata halten sich die lateinischen Erklärer, daher ihre Interpretation mit der unsrigen zusammentrifft. So commentiert z. B. Haymo von Halberstadt unsere Stelle folgendermaßen: Praedestinare est praeordinare et praefenire, quando illud, quod facturi sumus, longe ante praeferimus in corde, quando et quomodo illud opere impleamus . . . Sic ergo Deus Pater praefinirit, et statuit in voluntate et dispositione sua, ut nos in electionem filiorum ejus reciperemur per Jesum Christum . : . Secundum propositum voluntatis suae, id est, secundum quod disposuit in voluntate sua.

[2]) Vgl. Theophylact: σφόδρα βουλόμενος, καὶ ἐπιθυμῶν (τοῦτο γὰρ εὐδοκία), und Oecumenius: ἠβουλήθη καὶ σφόδρα ἐπεθύμησε χάριτι σῶσαι τοὺς ἐπὶ γῆς κ. τ. λ.

Willen" (θέλημα πρῶτον) nennt, was auf dieselbe Vorstellung hinausläuft, die wir dem Ausdrucke κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ zu grunde legten, auf die Vorstellung eines von Anfang an souveränen, von gar keiner Seite beeinflußten Willens.

V. 6. εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ. —

Der letzte Endzweck unserer Vorherbestimmung ist die Verherrlichung der göttlichen Gnade. Sie verfolgt demnach einen doppelten Zweck, einen, der uns, und einen, der der Gnade selbst, wenn der Ausdruck erlaubt ist, zu gute kommt. Zunächst zielt sie auf unsere υἱοθεσία ab, dann aber auch auf die Verherrlichung (ἔπαινος) der göttlichen Gnade, der χάρις selbst.

χάρις nannten wir oben jenes göttliche Wohlwollen, womit Gott seinen seit Ewigkeit gefaßten Gnadenratschluß an jedem Christen verwirklicht und als „Kennzeichen" dieser Verwirklichung bezeichneten wir mit dem hl. Chrysostomus, weil das offenbar auch der Gedanke des Apostels ist, die υἱοθεσία, die Gotteskindschaft. Eben darin aber, in dieser Art von Verwirklichung liegt die Herrlichkeit (δόξα) der χάρις.

ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ heißt, er hat uns in einen Zustand erhoben, in dem sich die Liebenswürdigkeit des Geliebten, d. i. des Gottessohnes wiederspiegelt; ein Gedanke, der freilich unser höchstes Entzücken hat und dem christlichen Gemüte jene Sprache frommer Begeisterung entlockt, an der wir uns bei den alten Erklärern so oft erbauen. Obenan steht auch in dieser Beziehung der hl. Chrysostomus. Was er im Anschlusse an unsere Stellen sagt, ist so schön, daß es in jedem Herzen, das es nachempfindet, von selbst zum Lobgesange (ἔπαινος) auf die Herrlichkeit der göttlichen χάρις wird. Indem er die Bedeutung des ἐχαρίτωσεν schildert, sagt er u. a.: „Wie wenn Jemand einen mit Krätze Behafteten, durch Siechtum und Krankheit, durch Alter, Armut und Hunger herabgekommenen Menschen plötzlich zu einem wohlgebildeten Jüngling machte, alle Menschen an Schönheit übertreffend, mit hellschimmernden Wangen, der Sonne Glanz verdunkelnd durch die feurig blitzenden Augen, sodann ihn bleibend in die Blüthezeit des Lebens versetzte und ihn darnach mit Purpurmantel, Diadem und vollständigem königlichen Schmucke bekleidete: so hat Gott unsere Seele ausgestattet und dieselbe schön, reizend und liebenswürdig gemacht. Verlangen doch die Engel, Erzengel und alle anderen himmlischen Mächte nach dem Anblicke einer solchen Seele: so anmutig hat er uns gemacht und sein eigenes Wohlgefallen erregend. Denn es steht geschrieben: „„Der König wird verlangen nach deiner Schönheit (Ps. 45, 12).""

Diese Schilderung, die kaum übertroffen werden kann, ist der

würdigste Text zum Lobpreis jener einzigartigen Herrlichkeit, wie sie in der χάρις sich offenbart.

δόξα werden wir daher nicht anders verstehen dürfen, als im Sinne des alttestamentlichen כָּבוֹד כָּבוֹד bedeutet aber die Glorie, in welcher Gott sein herrliches Wesen unter seinem Volke offenbarte, so daß dieses Volk so zu sagen ein Spiegelbild der Glorie Gottes wurde. Darum klagt der Herr beim Propheten Jeremias, daß Israel seine Herrlichkeit (כְּבוֹדוֹ) gegen nichts seiende Götter vertauscht habe,[1]) d. h. indem es von Gott abfiel, brachte es sich um alle Gnaden und Wohlthaten Gottes, in denen sich die Herrlichkeit Gottes offenbarte. Ebenso werden wir das „voll seiner Herrlichkeit" (מְלֹא כְּבוֹדוֹ) im Gesange der Seraphim bei Jesaias 6, 11 nehmen, denn offenbar weist die „Herrlichkeit" zurück auf den dreimal heiligen Gott, dessen Herrlichkeit eben seine in den Seelen sich manifestierende Heiligkeit ist. Somit ist δόξα τῆς χάριτος die in der Gnade und zwar an unserer Stelle die in der spezifisch christlichen Gnade sich offenbarende Herrlichkeit Gottes. Diese Erklärung bestimmt nun zugleich den Begriff des χαριτοῦν im Relativsatze.

Die protestantischen Erklärer behaupten fast durchgehends,[2]) χαριτοῦν bedeute „begnadigen" und rechnen außerdem χαριτοῦν zu jenen Verben, welche gerne den Accusativ desselben Stammnomens bei sich haben, nur geschehe hier diese Verbindung unter Vermittelung eines Relativsatzes, denn ἥς, das eigentlich ἣν lauten sollte, stehe nur wegen der Attraktion zu χάριτος. Letzteres, die Attraktion, geben wir zu, lassen sie aber nicht aus ἣν, sondern aus ᾗ entstehen, was grammatisch vollständig zulässig ist.[3]) Dagegen müssen wir der protestantischerseits beliebten Deutung von χαριτοῦν entgegenhalten, einmal, daß kein einziger griechischer Erklärer dem Worte diesen Sinn gibt, vielmehr wird von ihnen χαριτοῦν durchgehends mit χαρίεντα ποιεῖν angenehm, liebenswürdig machen, umschrieben; dann, daß die oben gegebene Erklärung von δόξα χάριτος doch weit eher an die subjective Heiligung als an die bloß objective Gnade denken läßt. Weiter muß gesagt werden, daß die Berufung auf analoge Verba, wie πυρόω, θανατόω, eigentlich nichts beweist, denn schließlich kommt es hier doch nur auf die richtige Deutung von χάρις an. Endlich müssen, wo es sich um den Literalsinn eines Wortes handelt, die ältesten Uebersetzungen doch auch berücksichtigt werden, diese aber

[1]) Jerem. 2, 21: וְעַמִּי הֵמִיר כְּבוֹדוֹ בְּלֹוא יוֹעִיל

[2]) Anders noch Beza, Luther, Calvin und Piscator, welche die alte Bedeutung beibehielten. Luther übersetzte χαριτοῦν mit „angenehm machen", Calvin mit »acceptos habere.«

[3]) Vgl. Winer § 24 A. S. 155; Krüger, Griech. Sprachlehre 3. Aufl. Berlin 1852 § 51. 10 A. 3 S. 342.

halten sich genau an die Griechen, so die Vulgata (gratificavit), so die syrische Uebersetzung, letztere ist besonders bezeichnend, weil sie χαριτοῦν mit „ausgießen" wiedergibt, was sich nur aus der Vorstellung von „Gnadenfülle" oder „Gnadenstrom" erklärt, eine Vorstellung, die offenbar durch die δόξα τῆς χάριτος veranlaßt worden ist.

ἐν τῷ ἠγαπημένῳ — ἐν ist local, nicht instrumental zu fassen, nur in der Lebensgemeinschaft mit Christus, dem Geliebten κατ' ἐξοχήν (vgl. Matth. 3, 17; 17, 5; Joh. 3, 16; [1. Joh. 4, 9] Kol. 1, 13) sind wir Gott dem Vater lieb (angenehm).[1]) Durch die Lebensgemeinschaft mit Christus werden wir Christo ähnlich werden, sozusagen christomorphosiert und eben deshalb sind und müssen wir Gott angenehm sein. Die Liebe Gottes des Vaters und des Sohnes, beruht auf ihrer Naturverwandtschaft, ebenso beruht die Liebe des Vaters zu uns oder beruht unsere Liebenswürdigkeit ihm gegenüber auf der durch die υἱοθεσία begründeten, mystischen Verwandtschaft mit dem Sohne. Gott der Vater sieht in uns Ab- und Ebenbilder seines Sohnes und das ist es, was uns ihm so lieb macht.[2]) Vordem war es anders. Wiederum auf grund einer Naturverwandtschaft, nämlich der Naturverwandtschaft mit Adam waren wir alle dem Fluche verfallen, weil wir alle durch seinen Ungehorsam zu Sündern geworden sind (Röm. 5, 19). Wir waren also in Adam, d. h. vermöge unserer natürlichen Lebensverbindung mit Adam Gott ebenso entfremdet und seiner Liebe bar (vgl. Kol. 1, 20), wie wir jetzt in Christus, d. h. vermöge unserer übernatürlichen Lebensverbindung mit ihm, seiner Liebe wert sind. Somit repräsentieren Adam und Christus zwei scharfe Gegensätze, der eine als Prinzip der Sünde und des daraus entspringenden Fluches und der andere als Prinzip der Gnade und der daraus entspringenden Liebe.

Daß dies der Gedanke des hl. Paulus ist, erhellt deutlich aus 1. Kor. 15, 22: ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήσονται. Wie unser leiblicher Tod zur Voraussetzung hat das ἐν τῷ Ἀδὰμ εἶναι, so unser ewiges Leben das ἐν τῷ Χριστῷ εἶναι. Leben im Sinne des heiligen Paulus bedeutet aber den gottgefälligen Zustand, den Stand der Rechtfertigung oder Heiligung (vgl. Röm. 6, 22—23; 1. Tim. 1, 16; 6, 12.

[1]) Thomas de Vio (Cajetanus Card.): »In dilecto« — procul dubio naturali ac unigenito filio ad explicandam rationem quare nos gratia implevit . . . ut intelligamus gratia nos impleri a deo quatenus membra dilecti unigeniti.

[2]) Thom. Aquin.: Et ideo Apostolus addit: In dilecto filio, pro quo. sc. nos diligit, in quantum sumus ei similis. Dilectio enim fundatur super similitudine . . . Filius autem est per naturam suam similes patri. Et ideo principaliter et excellentissimo modo est patri dilectus. Nos autem sumus filii per adoptionem, inquantum, sc. sumus conformes filio ejus, et ideo quandam participationem divini amoris habemus.

Im folgenden kleinen Abschnitte V. 7—14 führt der Apostel aus, in welcher Weise wir Gott lieb oder angenehm gemacht wurden. Das Schlagwort dieses Abschnittes ist die ἀπολύτρωσις. Darauf concentrieren sich nunmehr alle Gedanken des Apostels und geben seinem Dankgebete eine speziellere Beziehung.

V. 7—14: Danksagung für die Erlösung.

V. 7: Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ[1] πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ,

V. 7: In welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Vergebung der Fehltritte nach dem Reichtume seiner Gnade, —

V. 8: ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει,

V. 8: welche er überschwenglich gemacht hat gegen uns in aller Weisheit und Einsicht, —

V. 9: γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ,

V. 9: indem er uns kund machte das Geheimnis seines Willens, nach seinem Wohlgefallen, das er vorgefaßt hatte in sich, —

V. 10: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ[2] ἐπὶ[3] τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ,

V. 10: in Bezug auf die Veranstaltung der Fülle der Zeiten hin, wieder unter ein Haupt zu fassen alles in Christus, was im Himmel sowohl, als was auf Erden ist, in ihm, —

V. 11: ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,

V. 11: in welchem wir auch unser Erbteil erhalten haben als Vorausbestimmte nach dem Vorsatze dessen, der alles wirkt gemäß dem Schlusse seines Willens, —

V. 12: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ, τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ·

V. 12: daß wir seien zum Lobe seiner Herrlichkeit, die wir zuvorgehofft haben auf Christus; —

V. 13: ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν,

V. 13: in welchem auch ihr, nachdem ihr gehört habt das Wort der Wahrheit, das Evangelium von eurem

---

[1]) πλοῦτος als Neutrum nach ℵ. A. B. D. F. G. (der Schreibfehler τοῦ ist auf τό zurückzuführen) Minusk. von L. Ti. Tr. W.-H. Gt. beibehalten.

[2]) τέ nach τά ist, weil zu wenig bezeugt, zu streichen.

[3]) Die Lesart ἐν für ἐπὶ ist von L. Ti. Tr. W.-H. Gt. in Uebereinstimmung mit ℵ. B. D. E. L. Minusk. Theodoret, Oekum. aufgegeben worden.

ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐυαγγελίας τῷ ἁγίῳ.

Heile, in welchem, nachdem ihr auch geglaubt habt, besiegelt wurdet mit dem heiligen Geiste der Verheißung—

V. 14: ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.

V. 14: welcher ist das Angeld unseres Erbes für Erlösung des Eigentums, zum Lobe seiner Herrlichkeit.

V. 7: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν — Wie im vorigen Abschnitte, so betont der Apostel auch in diesem und hier fast noch stärker, wie die ganze Heilsökonomie sich um den Centralpunkt „Christus" bewegt. Viermal steht ἐν ᾧ, zweimal ἐν Χριστῷ, einmal ἐν αὐτῷ. Schon die konsequente Anwendung von ἐν, das nie mit διά abwechselt, zeigt deutlich, daß es nicht zur instrumentalen Bedeutung verflacht werden darf, sondern in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden muß, als Bezeichnung der Lebensgemeinschaft mit Christus. Dafür spricht auch der Zusatz διὰ αἵματος αὐτοῦ. αἷμα bezeichnet das äußere Mittel, wodurch die ἀπολύτρωσις bewirkt wurde, ἐν αὐτῷ dagegen die Sphäre, innerhalb welcher sich die ἀπολύτρωσις fort und fort bethätigt.

ἐν ᾧ ist argumentativ = inwiefern wir in ihm (sc. dem Geliebten) die Erlösung haben. Der Relativsatz schließt sich somit enge an den vorausgehenden Vers an, indem er aussagt, wie es kam, daß Gott in seinem geliebten Sohne uns sich lieb und angenehm gemacht hatte. Es geschah dies wegen unserer Verbindung mit Christus, in welcher die ἀπολύτρωσις, unsere Erlösung eingeschlossen ist. Christus hat sich und in sich uns alle als λύτρον, als Kaufpreis, seinem Vater ausgeliefert (vgl. Matth. 20, 28; Act. 20, 28; 1. Kor. 6, 20). Blut steht für Leben (vgl. Matth. 20, 28; Mark. 10, 45), um den Opfercharakter dieser Lebenshingabe Christi zu betonen (3. Mos. 17, 11).

Die ἀπολύτρωσις Christi äußert sich in doppelter Weise, in negativer als ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων und in positiver als ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων ἐν τῷ Χριστῷ (V. 10). Die ἄφεσις ist also nicht synonym mit ἀπολύτρωσις (Meyer, Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 1874 II S. 215. Weiß, Biblische Theologie S. 415), sondern nur ein Moment desselben, ist die subjective Aneignung der ἀπολύτρωσις in Weise des wirklichen Nachlasses der begangenen Sünden.

παραπτώματα sind die individuellen Sünden. Durch sie wird unser Wille so sehr gebunden, ja geknechtet, daß wir Sklaven oder Gefangenen gleichen, die sich selbst nicht mehr gehören, die sich an einen anderen verkauft oder einem anderen gefangen gegeben haben. „Wer Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde." (Joh. 8, 34.)

Dieser Zustand ist um so drückender, als der Mensch aus eigener Kraft seiner gar nicht mehr los werden kann, somit eines Erlösers bedarf. Christus hat nun dieses Amt von Gott überkommen und freiwillig übernommen und er hat sich seiner Aufgabe entledigt im freiwilligen Tode. Dieser Tod hat wegen der unendlichen Persönlichkeit Christi auch einen unendlichen Wert und seine Wirkung kann deßhalb auch nicht durch irgend eine Grenze bestimmt werden, sie ist universell — der Zahl nach, erstreckt sich auf alle Menschen und ist universell auch der Intensivität nach, erstreckt sich auf alle auch die größten und gröbsten Sünden. παραπτωμάτων muß darum in unbeschränktester Allgemeinheit genommen werden. Wie aber diese Wirkung auf die παραπτώματα selbst sich äußere, das sagt uns das Wörtchen „ἄφεσιν". Die Protestanten (zum größeren Teil wenigstens) geben ihm wohl die Bedeutung „Vergebung", aber nur im Sinne eines Nachsehens, etwa wie man einem zahlungsunfähigen Schuldner seine Schuld nachsieht, weil ein anderer für ihn eingetreten, seine Schuld übernommen hat, so daß die Schuld wohl gedeckt ist, auf dem Schuldner aber trotzdem das odium der Ueberschuldung lasten bleibt.

Ist das der biblische Begriff von ἄφεσις? Wir müssen entschieden Nein sagen. Was bedeutet ἄφεσις in der biblischen Sprache?

Einmal die Enthebung von der Steuerpflicht, denn Esth. 2, 18 heißt es: καὶ ὕψωσε τοὺς γάμους Ἐσθήρ, καὶ ἄφεσιν ἐποίησε τοῖς ὑπὸ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ; dann Schuldenerlaß und Freilassung von Knechtschaft oder Gefangenschaft, in welcher Bedeutung es synonym mit Jubeljahr יוֹבֵל steht. יובל übersetzen die LXX durchgehends mit ἄφεσις und שְׁנַת הַיֹּבֵל mit ἐνιαυτὸς ἀφέσεως (Lev. 25, 30. 31. 41 vgl. mit 25, 10. 40). Da, wie bekannt, im Jubeljahre jedem jüdischen Volksgenossen, der sich als Knecht an einen anderen hatte verdingen müssen, die persönliche Freiheit wiedergegeben wurde und da ferner nach Josephus (Antqq. III, 12. 3) in diesem Jahre auch Schuldenerlaß stattfand, so ist der Ausdruck ἄφεσις sicher auf diese beiden Vorrechte zurückzuführen. Im Sinne einer Freilassung aus der Gefangenschaft kommt dann endlich ἄφεσις vor auch bei Luk. 4, 19, wo Christus im Anschluß an Jesaias 61, 1 von sich sagt, daß er gekommen sei: κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν, zu verkünden den Gefangenen die Freiheit.

Somit bedeutet ἄφεσις in der biblischen Sprache den Stand der Freiheit sei es vom Zustande der Tributpflichtigkeit oder der Knechtschaft oder der Gefangenschaft.

Spricht nun der Apostel an unserer Stelle von einer ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων, so kann und darf es nur gedeutet werden im Sinne einer wirklichen Freisetzung, eines wirklichen Nachlasses der Fehltritte. Dies läßt sich auch daraus ersehen, daß auch an anderen Stellen wie Mark. 3, 29;

Act. 26, 18; Hebr. 10, 18 ἄφεσις in gar keinem anderen Sinne genommen werden kann, also auch an unserer Stelle so genommen werden muß, wenn man nicht die Schrift mit sich selbst in Widerspruch bringen will.

Mark. 3, 39 heißt es nämlich: „Wer aber auf den hl. Geist lästert, hat keine Vergebung in Ewigkeit (οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα), sondern ist einer Sünde schuldig in Ewigkeit. Wozu diese Betonung der ἄφεσις, diese Gegenüberstellung von Sünden, die vergeben (ἀφεθήσεται V. 28), und Sünden, die nicht vergeben werden, wenn es sich um ein bloßes „Zudecken" derselben handelt? Eine Sündentilgung ist offenbar das „Zudecken" nicht, also verbleiben auch die anderen Sünden noch, wozu aber dann die so feierliche Versicherung des Herrn, daß nur die Sünde wider den hl. Geist keine ἄφεσις erlange?

Ebensowenig verständlich wäre nach protestantischer Auffassung die ἄφεσις ἁμαρτιῶν Act. 26, 18: (Zu denen ich Dich entsende) ihre Augen zu öffnen, sie zu bekehren von der Finsternis zum Lichte und von der Macht des Satans zu Gott, daß sie empfangen Vergebung der Sünden und Anteil an den Heiligen durch den Glauben an mich". Hier wird die ἄφεσις ἁμαρτιῶν dem sehend werden eines Blinden gleichgestellt, ferner mit dem Uebergange von der Nacht zum Lichte und von Satan zu Gott verglichen, dann mit κλῆρος ἐν τοῖς ἡγιασμένοις, d. i. „Anteil am Heiligenlohn" umschrieben, was alles unmöglich auf ein bloß äußeres Nachsehen der Sünden passen kann.[1])

Dasselbe gilt endlich von Hebr. 10, 18, wo die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Aufhören der Opfer gebracht wird. Geht der Begriff der Opfersühne,

---

[1]) Sehr schätzbar ist das Bekenntnis des Protestanten Bähr in seinem Commentar zu Kol. 4, 14, wo er sich über die ἄφεσις folgendermaßen ausspricht: „Die genaue Verbindung der ἄφεσις mit der ἀπολύτρωσις zeigt, wie unrichtig es ist, wenn die orthodoxe Lehre die Erlösung nur in ein Erlassen der Sündenstrafe und in ein richterliches Freisprechen davon um des Verdienstes Christi willen setzt. Denn so gewiß das Erretten aus der Macht der Finsternis und das Versetzen in das Reich des Sohnes (V. 13) nicht ein bloßes Hineinsprechen in dieß Reich, nicht ein äußerliches, richterliches Erklären, daß wir als Bürger dieses Reichs angesehen werden sollten, ohne wirklich darin zu sein, sondern notwendig ein eigentliches, reales ist, ebenso gewiß ist auch die Erlösung nicht ein äußerliches Erlassen der Sündenstrafe und richterliches Freisprechen davon, sondern ein reales Befreien, Erretten aus der Sünde selbst. Vergebung der Sünde besteht nur in und mit dieser realen Erlösung aus der Sünde selbst, aus ihrer Herrschaft!" (Commentar über den Brief Pauli an die Kolosser. Basel 1833 S. 52).

des כִּפֶּר nicht im bloßen „Verhüllen“ der Sünde auf, wie das auch auf protestantischer Seite[1]) zugegeben wird, dann muß auch ἄφεσις ἁμαρτιῶν in dem weiteren und tieferen Sinne der realen Sündentilgung genommen werden, denn sonst könnte das Aufhören der Opfer seinen Erklärungsgrund nicht in dieser ἄφεσις haben. Auch könnte der Hebräerbrief 10, 17 die ἄφεσις ἁμαρτιῶν nicht zugleich ein Vergessen der Sünden (οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι) nennen, wenn sie doch nichts weiteres bewirkte, als ein bloßes Verhüllen der Sünden und endlich wäre es eines heiligen Gottes doch kaum würdig, das Unheilige bloß zuzudecken.

Aus allen diesen Gründen muß die Begriffsbestimmung der ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων als einer bloß äußerlichen Aufhebung der Schuld ganz entschieden abgewiesen werden.

Zu dieser dürftigen Auffassung von ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων stimmt auch in keiner Weise das so abundante „πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ“, das nur verständlich wird, wenn man annimmt, daß die χάρις nicht bloß objectiv und rein äußerlich als bloßes Nichtanrechnen der Sünde zu denken ist, sondern wahrhaft innerlich, in Weise wirklicher Rechtfertigung thätig ist. Hier hat Eadie[1]) mit seiner Bemerkung entschieden recht, daß Gott Vielen und den Vielen ihre Verbrechen und diese Verbrechen ganz und oft und gerne verzieh und daß zu allem hin noch ein unendlicher Reichtum von Gnaden übrig bleibt. Das ist eben die katholische Auffassung.

Der heilige Chrysostomus knüpft τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος unmittelbar an διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ an, faßt also τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων als Parenthese, indem er eben das als das größte Wunder der göttlichen Gnade, als das πλοῦτος τῆς χάριτος betrachtet, daß Gott seinen eingebornen Sohn dahingab und daß wir im Blute dieses eingebornen Gottessohnes unsere Erlösung fanden. „Etwas Großes ist es um den Sündennachlaß“, sagt er, „doch größer ist, daß er durch des Herrn Blut erfolgte“ (μέγα γὰρ τὸ ἀφεθῆναι τῶν ἁμαρτημάτων, ἀλλὰ τὸ μεῖζον, τὸ διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Δεσποτικοῦ). Nichts könne sich mit diesem Blutvergießen messen, denn Nichts sei so groß, als daß Gott sein Blut für uns vergoß (οὐδὲν γὰρ οὕτω μέγα, ὡς τὸ αἷμα ἐκχυθῆναι τοῦ Θεοῦ); und warum? weil ein Uebermaß von Liebe sich hierin geoffenbart habe „Des eigenen Sohnes hat Gott nicht geschont und das ist mehr, als was Gott sonst uns gab“.

[1]) Kahnis, lutherische Dogmatik 1861 1. Bd. S. 271; Kurtz, der alttestamentliche Opfercultus. Mitau 1862 S. 49. Vgl. Thalhofer, das Opfer des alten und neuen Bundes. Mainz 1870 S. 111.

[2]) Many sinners of all lands, ages, and crimes are pardoned, fully pardoned, often pardoned, and frankly pardoned, but infinite wealth of grace remains behind. p. 44.

Nach Theodoret wollte der Apostel mit κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ die Quelle bezeichnen, aus der die Erlösungsgnade im objectiven wie subjectiven Sinne geflossen ist und fortwährend fließt. Diese Quelle sei die göttliche Barmherzigkeit, der wir auf der einen Seite die Freiheit aus dem Zustande der Knechtschaft und auf der anderen Seite die Erhebung zur Ebenbildlichkeit Gottes verdanken.

Auch wir meinen, daß τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος im weitesten Umfange genommen werden müsse, als der volle und ganze Gnadenreichtum, wie er Gott eigentümlich ist — καὶ πλοῦτος Θεοῦ, καὶ χάριτος πλοῦτος sagt Theophylakt.

Darnach ist die ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων ein unmittelbarer Ausfluß dieser göttlichen Gnadenfülle, folglich ist sie eine directe und wirkliche Gnadenmitteilung, eine innere That, das heißt wirksam in Weise wahrer Reinigung oder Rechtfertigung.

Es ist daher nicht, wie ein protestantischer Erklärer (Harleß) Theodoret vorwirft, eine willkürliche Unterlegung, sondern eine durchaus gerechtfertigte, unmittelbar aus der Sache sich ergebende Folgerung, wenn Theodoret das πλοῦτος τῆς χάριτος nicht bloß auf die Entlastung von der Sünde beschränkt, sondern auch auf die Gottähnlichkeit im übernatürlichen Sinne, vermöge welcher wir die Züge Gottes, die χαρακτῆρες εἰκόνος θείας, in uns tragen, ausdehnt. Wie sehr damit der Gedanke des Apostels selbst getroffen ist, zeigt der folgende Vers.

V. 8: ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει — dies kann nur heißen, „welche (sc. Gnade) er überfließen ließ auf uns in jeglicher Weisheit und Einsicht." Object von ἐπερίσσευσεν ist ἧς, das durch Attraction für ἥν steht,[1]) also die Gnade ließ Gott in Ueberfülle auf uns sich ergießen. Er hat das πλοῦτος τῆς χάριτος in bezug auf uns flüssig gemacht. Der Apostel hat somit nicht eine einzelne Gnade bloß im Auge, sondern einen Strom von Gnaden, womit uns Gott gleichsam überschwemmte. Sollte das wieder von der Nachsicht zu verstehen sein, welche Gott mit unseren Sünden trägt? Unmöglich.

Der hl. Thomas von Aquin bezieht ἡμᾶς ausschließlich auf die Apostel: Manifeste patet ex verbis istis, quod Apostoli habent gratiam majorem quam aliqui alii sancti, post Christum et virginem matrem. Es ist aber kein Grund vorhanden, ἡμᾶς hier enger zu fassen, als in den vorausgegangenen Versen 3. 4. 5 und 6.

ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει verbindet die Vulgata mit ἐπερίσσευσεν, der hl. Chrysostomus dagegen mit dem folgenden γνωρίσας.

[1]) Die transitive Bedeutung von περισσεύειν findet sich auch 2. Kor. 4, 15; 9. 8; 1. Thess. 3, 12.

Nach der ersteren richtigeren Construction ist der Gedanke, daß Gott uns zu der überschwenglichen Gnadenfülle auch die entsprechende, d. h. ebenso überschwengliche Weisheit und Einsicht verliehen, ἐν entspricht also der hebräischen Begleitungspartikel ב[1]) Nach der zweiten Construction wäre der Gedanke: entweder, Gott habe uns mit überschwenglicher Gnade ausgestattet, indem er in jeglicher Weisheit und Einsicht uns das Geheimnis seines Willens kundthat, was schon an sich unrichtig ist, denn auf Gott paßt der Ausdruck „jegliche" oder alle „mögliche Weisheit", d. h. Weisheit, wo sie immer zu finden ist, nicht, das kann nur von Menschen gesagt werden; oder, Gott ließ überschwenglich die Gnade auf uns überströmen, so daß wir in aller Weisheit und Einsicht das Geheimnis seines Willens erfassen, allein diese Folgerung würde erst hineingetragen und außerdem liegt das Hauptgewicht sicherlich nicht auf dem Offenbaren, auf der Bekanntmachung des göttlichen Geheimnisses, sondern auf dem geoffenbarten Geheimnisse selbst.

Der Unterschied von σοφία und φρόνησις wird am besten dahin bestimmt, daß man σοφία als die gesamte Geistesthätigkeit gelten läßt, und zwar in der Richtung auf das ganze Gebiet der christlichen Wahrheiten, φρόνησις dagegen als die praktische Intelligenz versteht, welche der σοφία ihre Ziele anweist, sich folglich als Tüchtigkeit erweist, das mittels der σοφία Erkannte auch praktisch zu verwerten. (So auch Justiniani.)[2])

Mit πᾶσα σοφία καὶ φρόνησις bezeichnet der Apostel die Fülle der christlichen Weisheit und Einsicht. Es ist damit jene

---

[1]) Justiniani: Quasi dicat effusa est in nos divinae gratiae affluentia, idque cum omni sapientia ac prudentia: ut significet Apostolus non solum Deum largitum esse nobis remissionem peccatorum, et suam divinam gratiam; sed omnem etiam sapientiam ac prudentiam.

[2]) Malim sapientiam referre ad rerum tum divinarum tum humanarum cognitionem, prudentiam vero ad rerum agendarum usum. Die Stoiker definierten die σοφία als „ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν", ebenso Sextus Empirikus in seiner Schrift πρὸς τοὺς μαθηματικούς (I, 13): ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Diese Definition blieb in der Folge maßgebend. Wir begegnen ihr bei Aristoteles (ap. Euseb. Praep. Ev. XIII, 12), Philo (Congr. erud. grat. 14 p. 530), Cicero de Off. II, 5, dann bei den christlichen Schriftstellern Clem. Al. Paed. II, 2 p. 181; Strom. I, 5 p. 333; Origenes c. Cels. III, 72. Unsere obige Definition ist also lediglich die Uebertragung des allgemeinen Begriffes auf das christliche Erkenntnisgebiet. Dasselbe gilt von „φρόνησις", denn wenn Aristoteles die φρόνησις die Directive der Gesinnung nennt, zum Unterschiede von der σύνησις, das dem logischen Begriff „Urteil" entspricht (Eth. Nic. VI, 11: ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν . . . ἡ δὲ σύνεσις κριτική), so deckt sich diese Erklärung vollständig mit unserer obigen Definition von „φρόνησις."

wunderbare Dispoſition des Geiſtes und Willens gemeint, die uns befähigt, all dem frei und feſt beizuſtimmen, was Gott geoffenbart und uns durch die kirchliche Lehrautorität zu glauben beziehungsweiſe zu thun befiehlt. Es iſt nur ein anderer Ausdruck für das, was der Herr einmal ſeinen Jüngern geſagt hat und was für alle Chriſten Geltung hat: „Euch iſt es gegeben, die Geheimniſſe des Himmelreiches zu erkennen (γνῶναι), d. h. die Geheimniſſe, die den Inhalt des Himmelreiches ausmachen (Matth. 13, 11). Das eben iſt der Vorzug der neuteſtamentlichen oder chriſtlichen „Weisheit und Einſicht" gegenüber der altteſtamentlichen, daß ſie erſtens nicht mehr das Privilegium Einzelner ſind, wie im alten Bunde, wo nur Einzelnen ein tieferer Blick in die Geheimniſſe Gottes gegönnt war, und daß zweitens die Weisheit und Einſicht, welche die Chriſten im hl. Geiſte durch das hl. Chrisma (vgl. 1. Joh. 2, 20) empfangen, ihnen einen helleren und weiteren Blick in die Geheimniſſe Gottes eröffnen, als im alten Bunde möglich war. Gewiß, auch der alte Bund beſaß Männer, die über ein reiches Maß von Gotteserkenntnis geboten, Männer, die den Geiſt der Weisheit und Einſicht beſaßen, aber dieſer Geiſt war bei weitem nicht ſo wirkſam in ihnen, wie er es ſeit dem Pfingſtfeſte in den Herzen der Chriſten iſt, wo mit der Gnadeneinwohnung des hl. Geiſtes auch ſeine Gaben in ganz beſonderer Weiſe mitgeteilt werden.

V. 9: γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ — gibt das Object dieſer σοφία und φρόνησις an. Dieſes Object iſt das Geheimnis ſeines, d. h. Gottes Willens, das er uns kundgethan hatte, und zwar zu der Zeit und in ſolcher Weiſe, wann und wie er wollte. κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ gehört alſo nicht zu τοῦ θελήματος αὐτοῦ, was eine Tautologie wäre, ſondern zu γνωρίσας.

Das „Geheimnis ſeines Willens" iſt nicht das Geheimnis, welches er wollte, ſondern das Geheimnis, welches ſeinen Willen betraf, τοῦ θελήματος iſt ſomit Gen. objectivus.

ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ — das er vorgefaßt hatte in ſich. Subject iſt θεός nicht Χριστός, daher αὐτῷ nicht αὐτῷ zu leſen.

ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ iſt die Erklärung von μυστήριον. Der Wille Gottes iſt ein Geheimnis, weil er ſeit Ewigkeit nur Gott bekannt war und auch die Zeit und Art ſeiner Offenbarung durch den Sohn ganz im Belieben Gottes lag, da auch dies nach einem ſeit Ewigkeit gefaßten und darum abſolut geheimen Plane geſchah.

V. 10: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν — Wiederum begegnet uns in εἰς[1]) eine teliſche Beziehung; gemeint iſt die

[1]) εἰς nicht ἐν, wie die Vulgata, Hieronymus, Auguſtinus, Thomas v. Aquin, Cornelius a Lap. laſen und τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν für einen Gen. objectivus nahmen.

Absicht, welche Gott bei seiner πρόθεσις hatte. Diese Absicht betraf eine Gnadeneinrichtung — οἰκονομία — welche Gott für die Fülle der Zeiten, d. h. für die messianische Zeit bestimmt hatte. τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν ist also Gen. subj. = Einrichtung, welche der Fülle der Zeiten eigentümlich ist. Vgl. Jud. 6.[1]) (κρίσις μεγάλης ἡμέρας).

οἰκονομία bedeutet im biblischen Sprachgebrauche zunächst Hausverwaltung im vulgären Sinne, so Luk. 16, 2. 3. 4, dann im übertragenen Sinne die apostolische Amtsfunktion, so 1. Kor. 4, 1. 2; 9, 17, Eph. 3, 2; Kol. 1, 25; Tit. 1, 7; 1. Pet. 4, 10; dann die von Gott eingesetzte Heils-Anstalt überhaupt (1. Tim. 1, 4), und endlich heißt es ganz allgemein die „Veranstaltung" oder „Einrichtung", welche, sofern sie unser Heil betrifft, stets als Gnadenveranstaltung zu denken ist. In diesem Sinne ist οἰκονομία bei den Vätern der Terminus für die Erlösungslehre geworden und in diesem Sinne als Gnadenveranstaltung steht das Wort auch hier.[2]) Auf diese Gnadenveranstaltung nun war das Vorhaben Christi gerichtet.[3])

πλήρωμα τῶν καιρῶν (πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal. 4, 4) ist der Zeitpunkt, welcher alle vorausgegangenen Zeitperioden (καιροί)[4]) in sich faßt, also von ihnen erfüllt ist,[5]) weil sie alle zu ihm nur als Vorbereitungsmomente sich verhielten. Gemeint ist die Zeit Christi, vgl. Gal. 4, 4.

Erst zur Zeit Christi vermochte sich die Menschheit von ihrem tiefen Falle zu erheben und zu einem neuen Geschlechte umzubilden, zum Geschlechte des zweiten Adam.

Mit Christus, dem zweiten Adam, begann für die Menschheit eine ganz neue Entwickelung und damit auch eine ganz andere Geschichte, als sie vor Christus durchlebt hatte. Vorher beherrschte sie der Geist des Unfriedens und des Kampfes, jetzt der Geist der Liebe und Eintracht, vordem ging der Trieb und Drang der Menschheit nach

[1]) „ . . . . Daß er (Jesus) die Engel, welche ihre Würde nicht bewahrten, sondern ihre Stätte verließen, zum Gerichte des großen Tages in ewigen Banden unter der Finsternis aufbewahrt hat." —

[2]) Chrysostom.: εὕρε ταύτην τὴν οἰκονομίαν τὴν διὰ τῆς χάριτος.

[3]) Estius faßt εἰς zeitlich, als hätte der Apostel sagen wollen »quam rem proposuit apud se, secretamque tenuit, usque ad dispensationem plenitudinis temporum«, ebenso Calvin: »utrumque igitur docet, fuisse hactenus absconditum illud de adoptandis gentibus decretum in Dei mente: sic tamen ut penes se contineret usque ad tempus revelationis. Aber in diesem Falle könnte nicht der Aorist προέθετο stehen, sondern das Imperfect (vgl. Winer § 40, 3 b.)

[4]) Mit καιροὶ bezeichnet der Apostel die vorchristliche Zeit als Zeitenkette, deren Gliederreihe von Gott genau vorausberechnet und bestimmt worden ist.

[5]) Gut Eadie: The πλήρωμα is regarded as a vast receptacle into which centuries and millenniums had been falling, but it was now filled.

Zerstreuung und Zersplitterung der großen Familie, jetzt ist ihre Tendenz auf Vereinigung, auf Centralisierung gerichtet. Alle wollen und sollen sich in dem einen Centrum — Christus — wiederfinden. So lag es in dem ewigen Ratschlusse Gottes und so kam und kommt es in der Fülle der Zeiten, im Zeitalter Christi zur Vollendung, wie das der Apostel in dem folgenden Infinitivsatze ausspricht:

ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν αὐτῷ, —

Der Infinitiv ist Absichtssatz und zugleich nähere Erklärung zu οἰκονομία.

Das Verbum ἀνακεφαλαιώσασθαι ist mannigfach umschrieben worden. Theodoret umschrieb es mit μεταβάλλειν (verändern), Tertullian (De Monogam. c. 5) mit ad initium reciprocare (auf den anfänglichen Zustand zurückbringen),[1]) die Vulgata setzt dafür instaurare (erneuern). Die gothische Bibel hat aftra usfulljan (wieder voll werden), der Cod. Tepl. „widerorden". Nach seinem Etymon κεφάλαιον oder κεφαλή kann es aber nur heißen „unter ein Haupt oder einen Hauptpunkt bringen", und so fassen es auch Chrysostomus, Oekumenius und Theophylakt. „Was bedeutet", fragt der hl. Chrysostomus, „„ἀνακεφαλαιώσασθαι?"" Es bedeutet συνάψαι[2]) zusammenfügen. Es hat aber noch eine andere Bedeutung, nämlich über Eines und Alles das nämliche Haupt, Christus setzen (μίαν κεφαλὴν ἐπιθεῖναι).

Bei dieser letzteren Bedeutung bleiben wir stehen, nur werden wir das ανα „wiederum" nicht übersehen dürfen, das auf einen Zustand zurückweist, wo noch keine Trennung stattfand.

Christus ist somit der Centralpunkt, in dem sich alles wiederfindet, was die Sünde auseinandergerissen, er ist das Haupt, in dem sich alle wiedersammeln zum gemeinsamen Leben, wie die Glieder eines Körpers auch zu ein und demselben Leben, dessen Sitz das Haupt ist, zusammenwirken. Es soll also jene harmonische Einheit wieder eintreten, wie sie im Paradiese intendiert war, eine Zeit lang auch bestand und das ganze Universum (τὰ πάντα) umschang.

τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ — hier ist jedes Wort von Bedeutung.

---

[1]) M. P. L. tom. II p. 935: Dixit et Apostolus scribens ad Ephesios. Deum proposuisse in semetipso ad dispensationem adimpletionis temporum ad caput, id est, ad initium reciprocare universa in Christo, quae sunt super coelos et super terras in ipso.

[2]) Unter dieser Bedeutung ist das Wort in die rhetorische Terminologie übergegangen, wo ἀνακεφαλαιοῦν so viel heißt als die Hauptpunkte einer Auseinandersetzung am Schlusse zusammenfassen, recapitulieren. Chrysostom.: Παρὰ μὲν γὰρ ἡμῖν καὶ ἐν τῇ συνηθείᾳ ἀνακεφαλαίωσις λέγεται καὶ τὰ διὰ μακρῶν λεγόμενα συντόμως εἰπεῖν.

τὰ πάντα sind die sämtlichen geschaffenen Dinge und Wesen; sie alle sollen, das ist der Plan der göttlichen Heilsökonomie, zur Einheit eines Hauptes (κεφαλή) zusammengeschlossen werden. Dieses Haupt ist der Christus — ἐν τῷ Χριστῷ. Der Artikel ist hier (vgl. V. 3 ἐν Χριστῷ) nicht ohne Grund gesetzt, damit ist eine ganz bestimmte historische Persönlichkeit gemeint. Eben der Christus, auf dessen Namen die Leser getauft sind und dessen Namen sie tragen, von dem sie beständig hören und lesen, der den Inhalt ihres Glaubens und Lebens bildet, ist der Centralpunkt wie der einzelnen Gemeinden, so des gesamten Universums und zwar im weitesten Sinne, des Himmels und der Erde.

Unter τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς sind ganz unbeschränkt alle auf den Himmeln und auf der Erde befindlichen Dinge und Wesen gemeint. Der Wechsel der Structur bei ἐπί ist ohne Belang, weil auch sonst nicht selten (vgl. Kühner § 449 g).

Inwieferne sind aber auch die himmlischen Wesen und Dinge in diese ἀνακεφαλαίωσις aufgenommen?

Zwei Ansichten werden hier geltend gemacht. Die eine nimmt eine unmittelbare, die andere nur eine mittelbare Teilnahme an der ἀνακεφαλαίωσις an.

Die erstere geht wieder in zwei Richtungen auseinander, indem die einen τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς auf die Engel allein beziehen, während die anderen bei τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς an erster Stelle an den Himmel als Oertlichkeit denken und an zweiter Stelle erst an die Bewohner.

Diejenigen nun, welche die ἀνακεφαλαίωσις unmittelbar auf die Engel beziehen, sagen, erst durch Christus hätten die Engel erlangt: »primum ut perfecte et solide adhaereant Deo, deinde ut perpetuum statum retineant« — vordem seien sie als Geschöpfe nie außer Gefahr — extra periculum — gewesen, erst Christus habe sie von der Möglichkeit des Falles bewahrt, habe auch sie seinem Körper eingegliedert und damit bleibend mit Gott dem Vater verbunden, so daß sie unsere Brüder de jure geworden und mithin volle Harmonie zwischen Himmel und Erde hergestellt sei — ut vera harmonia in coelo et in terra constaret.

Diese hauptsächlich von Calvin vertretene Ansicht hat gegen sich, daß in der ganzen Bibel keine einzige Stelle sich findet, welche auf eine solche Möglichkeit, zu sündigen, wie sie hier von den guten Engeln behauptet wird, sich deuten ließe. Die Schrift kennt die Engel nur als heilige Wesen und teilt ihnen Funktionen zu, welche sich mit einer Erlösungsbedürftigkeit schlechterdings nicht zusammenbringen lassen.

Die Anderen, welche den Himmel selbst mit der ἀνακεφαλαίωσις in Beziehung bringen, legen sich die Sache so zurecht:

Vor der Sünde, sagen sie, waren sämtliche erschaffene Wesen und Dinge unter Gottes Regiment ungeteilt vereinigt; Alles befand sich infolge dessen auch in voller Harmonie. Aber durch die Sünde wurde diese Harmonie zur Disharmonie und zwar zuerst im Himmel, wo ein Teil der Engel sündigte und von Gott abfiel und dann in seinen Abfall auch den Menschen hineinzog, so daß auch der Mensch in eine gegensätzliche Stellung zum Himmel geriet, was weiter zur Folge hatte, daß auch der Normalzustand der vernunftlosen Schöpfung aufhörte. Da nun auf diese Weise Himmel und Erde zum Schauplatz der Sünde geworden sind, wurden beide von Gott zum Untergange bestimmt, damit ein neuer Himmel und eine neue Erde werde. Diese Neuschaffung sei das Werk Christi, er sollte diesen zerrissenen Zustand im Universum wieder aufheben, indem er die Sünde, welche ihn hervorrief, hinwegnahm.[1])

Wir werden der ganzen Deduction beistimmen können bis auf den Punkt, auf den allerdings alles ankommt, nämlich, daß der Himmel durch den Fall der Engel in sich zerrissen wurde und zerrissen geblieben sei bis auf Christi Zeiten. Dafür findet sich in der ganzen Schrift nicht der leiseste Anhaltspunkt und es ist nur ein Zugeständnis an diese unüberstei̇gliche Schwierigkeit, wenn man im Handumdrehen behauptet, nicht der Himmel als Wohnung Gottes nehme an der ἀνακεφαλαίωσις unmittelbar teil, sondern der Himmel im astronomischen Sinne als Wohnung der bösen Luftgeister, von denen Eph. 6, 12 die Rede sei, aber gerade von diesem Himmel war ja bisher auch nicht die Rede. —

Wenden wir uns nunmehr zu der anderen Ansicht von der mittelbaren ἀνακεφαλαίωσις der τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς. Auch sie tritt in mehrfacher Gestaltung auf.

Der hl. Thomas von Aquin meint, die Engel (auch er denkt bei τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς ausschließlich an Engel) seien insoferne vom Apostel in die ἀνακεφαλαίωσις hineinbezogen worden, als durch die erlösten Menschen die Lücke, welche durch den Fall der Engel in ihre Reihen gerissen wurde, ausgefüllt werde — quia redimendo hominem reintegratur ruina angelorum. Eine Ansicht, welche übrigens schon vom hl. Augustinus, vom hl. Gregor der Große u. a. vertreten wurde und sich wohl aus dem »instaurare« der Vulgata erklären läßt, nicht aber aus dem griechischen Ausdrucke. —

Eine andere Erklärung drückt sich so aus: Der Apostel spreche von einer ἀνακεφαλαίωσις des Himmels (hier wird τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς im weitesten Sinne genommen), nicht als ob der Himmel wirklich

[1]) Meyer-Schmidt a. a. O. S. 55.

erlösungsbedürftig sei, sondern weil der Herr und Schöpfer des ganzen Leibes, dessen Glieder Himmel und Erde sind, in der Wiederherstellung des einen Gliedes (der Erde) den ganzen Leib wieder hergestellt habe und darin die größte Bedeutung der Versöhnung bestehe, daß sie nicht bloß eine Wiederherstellung des Erdlebens, sondern Wiederbringung der Harmonie des Universums sei.[1])

Diese Erklärung übersieht, daß an unserer Stelle von einer Versöhnung gar nicht die Rede ist. Es heißt nicht ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα, sondern ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα. Der Unterschied springt in die Augen. Versöhnen heißt eine friedliche Stimmung zwischen feindlich Gesinnten herstellen. Welche Stellung die Ausgesöhnten zum Aussöhnenden einnehmen, kommt hiebei gar nicht oder nur als untergeordnetes Moment in Betracht; dagegen bringt es schon der Begriff von ἀνακεφαλαιοῦν mit sich, daß man nicht oder wenigstens nicht zunächst an das Verhältnis von Mehreren untereinander, sondern an das Verhältnis von Mehreren zu Einem, sei es κεφαλή oder κεφάλαιον denkt.

Das Richtige hat auch hier der hl. Chrysostomus[2]) getroffen. Er versteht ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα von der Prinzipalität Christi über das All, das in seine zwei Abteilungen Himmlisches und Irdisches oder Engel und Menschen spezialisiert werde. Auf grund der unio hypostatica und der daraus hervorgehenden Fülle habitueller Gnade ist Christus, und zwar der Christus, nämlich der historische Christus als Mensch das Haupt aller vernünftigen Wesen, aller Engel und Menschen. Nicht als Gott, sondern als Mensch (κατὰ σάρκα Χριστός) ist Christus Haupt der Engel und Menschen, denn das Verhältnis von Haupt und Gliedern setzt eine Homogeneität voraus, eine solche besteht aber zwischen Gott und den Geschöpfen nicht. Die Dogmatik nennt diese Christo zukommende Prinzipalität gratia capitis. Auf Grund dieser gratia capitis sind wir „Glieder des Leibes Christi, von seinem Fleisch und Bein" (Eph. 5, 30), d. h. Christus wächst, so zu sagen, mit seinem Fleisch und Bein in uns hinein, auf daß auch wir in ihn hineinwachsen. Die Folge ist, daß alles, was Christus für seine Person verdient hat, auch uns zu gute kommt, kraft dieser mystisch-realen Union auf uns überströmt. Dadurch ist Christus unsere Gnadenquelle und hat als solche für unser übernatürliches Leben dieselbe Bedeutung, wie das leibliche Haupt für das leibliche Leben. Wie nun Christus kraft der mystisch-

---

[1]) Vgl. Harleß a. a. O. S. 53.

[2]) Μίαν κεφαλὴν ἅπασιν ἐπέθηκε τὸν κατὰ σάρκα Χριστὸν, καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις· τουτέστι, καὶ ἀγγέλοις μίαν ἔδωκεν ἀρχήν, καὶ ἀνθρώποις, τοῖς μὲν τὸ κατὰ σάρκα, τοῖς δὲ τὸν Θεὸν Δόγον (τοῖς δὲ κατὰ πνεῦμα τὸν Θεὸν λόγον).

realen Union unser Haupt geworden, so ist er kraft der hypostatischen Union mit dem Logos auch das Haupt der Engel.

ἐν αὐτῷ nimmt nachdrücklich ἐν τῷ Χριστῷ wieder auf, einerseits um die Gedanken der Leser möglichst fest auf Christus als den Centralpunkt des All zu fixieren und anderseits um den folgenden Relativsatz anzuknüpfen.

V. 11 gibt an, daß die ἀνακεφαλαίωσις in Beziehung auf die Leser wirklich (καί ist bestätigend)[1] eingetreten sei, daß sie wirklich der κεφαλή Christi eingegliedert und folglich auch in dasselbe Erbrecht mit Christus eingetreten seien. Das Erbe, das Christo als dem natürlichen Sohne Gottes zukomme, falle auch ihnen als den adoptierten Söhnen Gottes zu.

ἐκληρώθημεν ist doppelsinnig, je nachdem man dem Worte den Begriff „Los" oder „Erbe" zu Grunde legt, beides bedeutet das Grundwort κλῆρος und in beiden Bedeutungen begegnet es uns im biblischen Sprachgebrauche.

Unter dem Begriffe „Los" kommt es vor, und zwar im activen Sinne = Auslosung, in den Verbindungen βάλλειν κλῆρον Matth. 27, 35 und in den Parallelstellen Mark. 15, 24, Luk. 23, 34, Joh. 19, 24; κλῆρος πίπτει ἐπί τινα Act. 1, 26 und im passiven Sinne = Ausgelostes oder Losanteil in Ausdrücken wie κλῆρος τῆς διακονίας Act. 1, 17; κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ Act. 8, 21.

Weil bei Erbschaftsteilungen, um Streitigkeiten zu vermeiden, das Los zu Hilfe genommen wurde, so wurde mit κλῆρος kurzweg auch das Erbe bezeichnet und in diesem Sinne nehmen das Wort an vielen Stellen die LXX für das hebräische נַחֲלָה.[2] — נַחֲלָה hat aber im alttestamentlichen Sprachgebrauche die ganz spezielle Beziehung auf die Verteilung des Landes Israel, wie sie 4. Mos. 26, 52—56 berichtet wird. Darnach wurde jedem Stamme sein Landesteil bestimmt, nicht bloß um jeden Anlaß zur Unzufriedenheit und Klage abzuschneiden, sondern auch damit jeder Stamm den ihm zugefallenen Besitz als das von Gott ihm beschiedene Erbteil dankbar annehme, da der Ausfall des Loses als eine Fügung Gottes angesehen wurde. So ging der Begriff „Los" in den Begriff „Erbe" über und wurde dann auch auf die Anteilnahme am Reiche Christi als dem Antitypus des Landes Israel übergetragen.

---

[1] Vgl. Hartung, Lehre von den Partikeln der griechischen Sprache. Erlangen 1832 I, 132. Estius meint, es werde mit καί ein neues Subjekt eingeführt: loquitur autem adhuc Apostolus in persona eorum, qui sunt ex Judaeis — aber zu einer solchen Annahme liegt kein Grund vor; zum mindesten müßte in diesem Falle καὶ ἡμεῖς dastehen.

[2] Vgl. 5. Mos. 4, 20; 9, 29; 32, 9.

Mit Bezug auf das messianische Reich hat נַחֲלָה schon der Prophet Jeremias 3, 19 gebraucht: „Ich habe gedacht: o wie will ich dich unter den Söhnen stellen und dir geben ein köstliches Land, ein Erbteil größter Herrlichkeit der Völker (נַחֲלַת צְבִי צְבָאוֹת גּוֹיִם)". Diese Stelle verdient auch nach einer anderen Beziehung Beachtung, wie wir gleich sehen werden.

In diesem höheren christlichen Sinne kehrt nun der Heilsbegriff beim Apostel Paulus als κλῆρος, κληρονομία, κληρονόμος, κληρονομεῖν regelmäßig wieder und ist auch in ἐκληρώθημεν eingeschlossen.

An sich kann κληροῦσθαι freilich heißen „ausgelost" und dann „auserwählt werden" und in diesem Sinne nehmen es auch nach dem Vorgange der Vulgata, welche »in quo etiam et nos sorte vocati sumus« hat, der hl. Chrysostomus, der hl. Augustin, der Ambrosiaster, Thomas von Aquin, Estius, Cornelius a Lap., welche hierin die erneute Versicherung der absoluten Gnadenwahl erblicken, die uns gleichsam durchs Los also ohne jegliches Zuthun von unserer Seite zugefallen sei. Indes, glauben wir, dem Gedanken des Apostels mit der ersteren Bedeutung „zum Erbteil erhalten" näher zu rücken, und zwar mit Rücksicht auf V. 5.[1]) Dort sagt der Apostel, daß uns Gott zur υἱοθεσία bestimmt habe und hier nun macht er uns mit der rechtlichen Wirkung derselben bekannt. Nach göttlichem wie menschlichem Rechte nämlich beerbt der Sohn den Vater und eben hiefür kann der oben aus Jeremias (3, 19) citierte Spruch des Herrn gleichfalls als klassische Belegstelle dienen. Mit der Erhebung Israels unter die „Söhne Gottes" sollte es nach der Absicht Gottes zugleich das herrlichste Erbe empfangen. וְאֶתֵּן ist die unmittelbare Folge (Wâw consecutivum Imperfecti) von בַּבָּנִים אָשִׁיתֵךְ.

Dabei macht es keinen Unterschied, ob der Sohn ein natürlicher oder ein adoptierter Sohn ist. Wir sind Adoptivsöhne Gottes, sind es geworden in der Lebensgemeinschaft mit Christus, dem natürlichen Gottessohne; in ihm — ἐν ᾧ — treten wir deshalb auch in alle Rechte ein, die Söhnen zustehen. Nunmehr dürfen wir in vertrauensinniger Herzensstimmung „Abba, Vater," rufen (Röm. 8, 15), nunmehr haben wir Anspruch, rechtlichen Anspruch auf den ganzen Reichtum des Gottesreiches, ebenso wie Christus selbst, mit einem Worte, wir sind „Miterben Christi." „Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi" (Röm. 8, 17 vgl. Gal. 4, 7).

Und so will ἐν ᾧ ἐκληρώθημεν nichts anderes besagen, als daß wir

[1]) Die persönliche Construction kann nicht als Gegengrund angeführt werden, da die Griechen bei Verben, welche den Dativ oder Genitiv der Person regieren (hier den Dativ κληροῦν τινί τι = einem etwas als Erbteil anweisen), im Passiv den Namen der Person zum Subjecte machen. Krüger § 52, 4, A. 1. Winer § 39, 1.

in Christus unser Erbe empfangen haben. Christi Reich ist auch unser Reich, wie Christi Leib auch unser Leib (Eph. 5, 30) und Christi Geist auch unser Geist ist (Joh. 17, 24; Röm. 12, 5 vgl. m. 1. Cor. 12, 12; Röm. 8, 9).[1])

Freilich sind wir noch nicht im vollen und ungestörten Besitze dieses Reiches, nicht im vollen, weil dieses Reich seine Vollendung erst im Himmel hat, erst dort seinen ganzen Glanz entfaltet; nicht im ungestörten, weil der Besitz des himmlischen Reiches noch an eine große Bedingung geknüpft ist. Diese Bedingung ist, daß wir uns auch bewähren. Dies sagt nun der Apostel hier nicht, wohl aber Röm. 8, 17: „εἴπερ συμπάσχομεν". Die Leidensgemeinschaft mit Christus, das geduldige Leiden um Christi willen, die Ausdauer in den mannigfachen Prüfungen des Lebens bezeichnet er dort als die Schule, die uns für die künftige Verherrlichung, für das himmlische Reich, erziehen soll, aber Niemand kann zum Voraus den Erfolg derselben unzweifelhaft gewiß bestimmen.

Somit befindet sich das Reich, auf das wir ein Erbrecht haben, vorerst noch im Stadium der Vorbereitung, immerhin aber bewegt es sich auf sicherer Bahn, denn einmal wurzelt das Erbrecht, der κλῆρος, im ewigen Willen Gottes und dann verfolgt es ein Ziel, dessen Erreichung sozusagen in Gottes eigenem Interesse liegt. Das erstere besagt der Participialsatz προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν κ. τ. λ. und das letztere der folgende Vers 12.

προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ — vorherbestimmt (nämlich zum κλῆρος) nach dem Vorsatze dessen, der alles wirkt gemäß dem Ratschlusse seines Willens. — Zwei Momente werden hier von der Vorherbestimmung ausgesagt, einmal, daß sie aus einem bestimmten Willensentschlusse hervorging. Was man sich vornimmt oder bei sich beschließt, diese Bedeutung liegt in πρόθεσις, will man und zwar mit Ernst. Der Wille wird nach einer bestimmten Richtung hin fixiert.[2])

---

[1]) In unserem Sinne deuten die Stelle auch Theodoret, Oekumenius und Hieronymus, letzterer insoferne, als er zugesteht, daß bei ἐκληρώθημεν nicht bloß an »sors«, sondern auch an »haereditas« zu denken sei, beides gehöre zur Auszeichnung des Christen.

[2]) Vgl. Röm. 1, 13: „Ihr sollt wissen, Brüder, daß ich mir oft vorgenommen habe (πολλάκις προεθέμην), zu euch zu kommen." Kurz vorher gibt der Apostel die Versicherung, er bete in einem fort, es möge ihm doch einmal mit Gottes Willen gelingen, nach Rom zu kommen (V. 10) und er trage ein herzliches Verlangen, die dortigen Christen zu sehen (ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς V. 11). Somit war die πρόθεσις bei ihm die Frucht eines langgehegten, glühenden Wunsches.

Das zweite Moment der Vorherbestimmung ist dann, daß sie auf demselben Allmachtswillen beruht, dem überhaupt jedes Gotteswerk entspringt. Was immer Gott thut, geschieht mit vorsätzlichem, daher freiem Willen. Man mag den Unterschied von βουλή und θέλημα nehmen, wie ihn Buttmann[1]) angibt, nämlich daß dieses ein thätiges Wollen mit Vorsatz, jenes dagegen die bloße Geneigtheit ausspricht, oder man mag, wie andere[2]) angeben, unter θέλημα das Wollen schlechthin und unter βουλή den Willensentschluß oder den aus dem Willen resultierenden Beschluß verstehen, immer ist die Willensthätigkeit Gottes als eine ebenso freie wie zielbewußte gedacht und vorausgesetzt. Somit ist unsere Vorherbestimmung weder das Produkt zufälliger Laune noch planloser Willkür, sondern das Resultat des ebenso bestimmten wie weisen Gotteswillens, aber auch, wie Estius richtig bemerkt, des thätigen Gotteswillens. Was Gott will, das wirkt er auch. Daß unsere Vorherbestimmung auch das thätige Eingreifen Gottes zur Verwirklichung desselben in sich schließt, deutet der Apostel mit ἐνεργοῦντος an und spricht es offen aus an der bekannten Stelle Röm. 8, 36.

V. 12: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ ist eine Wiederholung von V. 6, nur daß dort statt des einfachen αὐτοῦ — τῆς χάριτος αὐτοῦ steht mit Rücksicht auf die spezielle Gnade der υἱοθεσία und der damit verknüpften inneren, realen Heiligung unserer Seele, der auch ein ganz besonderer Lobpreis gebührt, während hier der Gedanke an den κλῆρος vorherrscht und das Motiv des Lobpreises bildet. Indem der Apostel das letzte und höchste Ziel der christlichen Heilsökonomie in's Auge faßt, erscheinen ihm die Christen (ἡμᾶς) als vollendete Meisterwerke der göttlichen Gnadenallmacht, als Werke, in denen die Herrlichkeit (δόξα) Gottes in geradezu überwältigender Weise wiederstrahlt und darum auch fort und fort zum lauten Lobpreise Gottes herausfordern.[3])

Zunächst denkt der Apostel aber bei diesen Christen an die Judenchristen, denn τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ kann wohl nur auf sie gehen. Offenbar sind dem προηλπικότες die ἀκούσαντες in V. 13 gegenübergestellt und bezeichnet das προ die Zeit vor dem

---

[1]) Buttmann, Lexilogus S. 35.

[2]) Donaldson New Cratylus §§ 463, 464.

[3]) Der Ambrosiaster macht zu εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ die treffende Bemerkung, die sich auch der hl. Thomas v. Aq. angeeignet hat: Laus gloriae Dei est, cum multi acquiruntur ad fidem, sicut gloria medici est, si multos curet. Die Kunst des Arztes reflectiert sozusagen in den Geheilten, wie wir ja auch von einem Künstler sagen, daß er durch seine Kunst glänze. Insofern ist das vom Ambrosiaster gewählte Beispiel ein treffliches Analogon zur δόξα θεοῦ in den Christen.

ἀκούειν, während καί bei ὑμεῖς angibt, daß von den zwei Subjecten ἡμεῖς und ὑμεῖς das Gleiche ausgesagt wird.

προηλπικότες werden aber die Judenchristen genannt, weil sie schon, ehe die Heidenchristen von Christus gehört, in den alttestamentlichen Weissagungen auf den Messias, d. i. Christus, vorbereitet wurden, und sie also ihre Hoffnung schon längst auf diesen verheißenen Messias gesetzt hatten. So der hl. Chrysostomus im Gegensatze zum hl. Hieronymus, der in dem προ eine Beziehung zur göttlichen Präscienz findet und im weiteren Gegensatze zu Anselm und Theophylakt, die das προ auf das dem Besitze vorausgehende Hoffen beziehen.

Freilich heißt es Matth. 15, 21 im Anschlusse an Is. 41, 4 auch von den Heiden, daß sie auf Christus hoffen, aber erst wenn sie besiegt, d. h. den Glauben angenommen haben, somit ist bei ihnen die Hoffnung die Frucht des Glaubens.

V. 13: Der Wechsel der Person, ὑμεῖς gegenüber dem ἡμᾶς von V. 12, zeigt an, daß der Apostel sich hier an eine andere Gattung von Christen, nämlich an die Heidenchristen wendet. Zu ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς haben wir ἐκληρώθητε zu ergänzen; doch ist das keine Ellipse, wie man schon annahm (Justiniani), da hier das Wort einfach aus dem vorhergehenden Satze zu wiederholen ist, also nicht eigentlich ausgelassen ist (Winer § 64, 1. Anm. S. 541).

Es ist aber ἐκληρώθητε zu ergänzen und nicht ἠλπίκατε (Justiniani, Estius.), da das vorhergehende προηλπικότας lediglich appositioneller Bestandteil der Rede ist; auch wäre nicht ἠλπίκατε, sondern προηλπίκατε zu wiederholen, das auf die Heidenchristen nicht paßt.

Ferner ist ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς nicht anakoluthisch zu nehmen (Thom. Aq.) in dem Sinne, daß das ἐν ᾧ der zweiten Vershälfte das erste ἐν ᾧ wieder aufnähme, weil in diesem Falle an zweiter Stelle καὶ ὑμεῖς und nicht καί allein stehen dürfte.

Wieder andere verbinden endlich ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς unmittelbar mit εὐφραγίσθητε, was aber weder inhaltlich noch sprachlich zu rechtfertigen ist. Nicht inhaltlich, weil κληρωθῆναι und σφραγισθῆναι nicht dasselbe bedeuten, Heiden- und Judenchristen aber hier einander gleichgestellt werden; nicht sprachlich, weil wir dann eine ziemlich lange Parenthese vor uns hätten, nämlich von ἀκούσαντες bis πιστεύσαντες, oder in ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες die Wiederaufnahme eines abgebrochenen Satzes erblicken müßten, Annahmen, die nur dann zurecht bestünden, wenn eine leichtere und gefälligere Construction absolut ausgeschlossen wäre.

ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, „nachdem ihr gehört habt das Wort der Wahrheit." Bei aller Anerkennung der göttlichen Gnadenmacht übersieht also der Apostel den menschlichen Anteil, die freie Mit-

wirkung des Begnadigten nicht. Diese menschliche Thätigkeit besteht zunächst im „hören" und „glauben" — ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες. — Das Glauben erklärt, wie das Hören zu nehmen ist, in dem Sinne nämlich, wie Christus und die Apostel es ausschließlich verstehen, im Sinne des gläubigen Gehorchens (Matth. 13, 9; Mark. 4, 9; Luk. 8, 8; Act. 3, 22 f. 4, 19; 7, 37; 1. Joh. 4, 6. Apok. 2, 7. 11. 17. 29; Röm. 1, 5; 10, 16 u. a.) Doch ist es nicht dieses Verhältnis von Gnade und Freiheit, worauf an unserer Stelle der Accent ruht, sondern wie der Wechsel der Subjecte von V. 12 und 13 andeutet, ist es das Verhältnis von Heiden- und Judenchristen in ihrer respectiven Stellung zum großen Gnadenziele der κληρονομία.

τῆς ἀληθείας ist Gen. obj. = das Wort von der Wahrheit, d. i. das Wort von Christus, ein Wort, das nur wahr sein kann (vgl. Joh. 17, 17 ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθεια ἐστιν).

Dieser λόγος τῆς ἀληθείας wird durch die Apposition τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν nach seiner Wirkung näher bestimmt. Dieser λόγος τῆς ἀληθείας ist die frohe Botschaft, welche euer Heil bewirkt — τῆς σωτηρίας ist ebenfalls Gen. obj. (vgl. Röm. 1, 16: „Denn ich schäme mich nicht des Evangeliums: denn eine Kraft Gottes ist es, zum Heile Jedem, der daran glaubt.") —

Das zweite ἐν ᾧ ist mit ἐσφραγίσθητε zu verbinden und καί zu πιστεύσαντες zu ziehen und zu übersetzen: „in welchem, nachdem ihr auch geglaubt habt, besiegelt wurdet." Zum Hören — ἀκούσαντες — kam das Glauben — πιστεύσαντες. So auch Theodoret: οὐ γὰρ μόνον ἠκούσατε, ἀλλὰ καὶ ἐπιστεύσατε, wohl die einfachste und beste Erklärung, die uns zugleich sagt, warum πιστεύσαντες ohne Object steht. Da es das ἀκούειν erklärt, teilt es mit ihm dasselbe Object, das folglich nicht wiederholt zu werden brauchte.

Gerne verbindet man ἐν ᾧ unmittelbar mit πιστεύσαντες (Vulg., Thom. Aq.) = an welchen auch glaubend ihr besiegelt wurdet. Allein πισεύειν kommt in der Bedeutung „glauben an" mit ἐν in den paulinischen Schriften sonst nirgends und in den Evangelien nur einmal Mark. 1, 15 vor: πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

πιστεύειν muß selbstverständlich im paulinischen Sinne als πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. 5, 6), als „durch Liebe wirksames Glauben" genommen werden, worüber unser Brief selbst die nötige Belehrung in unzweideutigster Weise gibt. Eph. 3, 17—18 spricht nämlich der Apostel von einem Glauben, durch den Christus in unseren Herzen wohne, in Liebe gewurzelt und gegründet — das kann nur heißen, daß der Glaube, den er meine, ein in Liebe gewurzelter und gegründeter sei. Zu demselben Ergebnis kommen wir, wenn

wir Röm. 3, 30 mit Röm. 6, 16 vergleichen. Dort spricht der Apostel von einer Rechtfertigung aus und durch den Glauben (δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως), hier von einem Gehorsam zur Rechtfertigung (ὑπακοὴ εἰς δικαιοσύνην), also deckt sich der begriffliche Umfang der πίστις genau mit dem der ὑπακοή, mit anderen Worten, die πίστις ist auch hier der thätige oder lebendige Glaube und nicht der protestantische Fiducialglaube. Nichts berechtigt, πιστεύειν an unserer Stelle anders zu nehmen, um so weniger, als wenige Zeilen später der Apostel Glaube und Liebe als zwei Haupttugenden der Leser rühmend hervorhebt (vgl. V. 15).

Was also der Apostel bisher gesagt hat, ist: Sowohl die, welche auf Christus schon zuvor gehofft haben, also die Judenchristen, als auch die, welche von dem erschienenen Christus gehört haben, die Heidenchristen, haben das Erbteil empfangen.

Nun vergegenwärtigen wir uns einen Augenblick die Stimmung derjenigen Leser, welche dem heidenchristlichen Kreise angehörten. Diese vollständige Gleichstellung der Juden- und Heidenchristen, welche der Apostel eben ausgesprochen hatte, war keineswegs die Anschauung aller seiner christlichen Zeitgenossen. Ein Teil der Judenchristen war immer noch partikularistisch gesinnt. Die großartige Vorstellung von der Universalität der Erlösung vermochten sie nur schwer mit der Erinnerung an die theokratischen Prärogative ihrer Nation in Einklang zu bringen. Viele waren dieser Vergangenheit insoferne treu geblieben, als sie auch in der christlichen Kirche eine privilegierte Stellung beanspruchten und so das Bewußtsein, Erbe und Eigentum Gottes (נַחֲלַת וּסְגֻלַּת יְהוָה) in besonderer Weise zu sein, auch auf die christlichen Verhältnisse übertrugen.

Die Heidenchristen kannten diese Gefühle und mußten nicht selten bitter darunter leiden, und es läßt sich denken, daß die Anmaßung solcher Judaisten mitunter einschüchternd auf den anderen christlichen Teil wirken mußte und nicht wenige Heidenchristen mochten sich verlegen fragen, ob sie denn wirklich Anspruch auf dieselben Verheißungen hätten, die den Stolz der Juden bildeten. Dem hl. Apostel lag aber alles daran, diesen befangenen Heidenchristen jeden Zweifel in dieser Beziehung zu nehmen und auf der anderen Seite die Illusionen der Judaisten vollständig zu zerstreuen. Act. 15, 1—2; Röm. 2, 257; Gal. 5, 2; 6, 15; Phil. 3, 2; Kol. 2, 11 (vgl. Eph. 2, 11) geben von den Bemühungen des Apostels nach dieser Richtung lautes Zeugnis.

Zur eigentlichen Polemik war nun zwar in den Kreisen, für welche unser Brief bestimmt war, ein unmittelbarer Anlaß nicht gegeben, wohl aber mochte ein Wort über die Stellung der Juden- und Heidenchristen zu dem einen großen Ziele, zum verheißenen Gottesreiche zur

Pflege gegenseitiger Liebe und Eintracht außerordentlich beitragen. Wie viel ihm an der einträchtigen Gesinnung der Christen gelegen sei, gibt er in unserem Briefe zum wiederholten Male und in unzweideutigster Weise zu verstehen.

Nun war es gerade ein Punkt, an dem die Judenchristen nur schwer und manche gar nicht vorüberkamen, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß er auch in den kleinasiatischen Gemeinden oftmals Gegenstand eingehendster Erörterung war. Er betrifft die Beschneidung. Zu allen sonstigen Concessionen an die Heidenchristen ließen sich die Extremen des judenchristlichen Teiles nach und nach herbei, nur die Dispense von der Beschneidung wollte ihnen nicht zusagen, und zwar deshalb nicht, weil die Beschneidung in ihren Augen noch immer das erhabene Siegel (σφραγίς) war, das Gott selbst Abraham und seinen Nachkommen auf- und eingedrückt hatte zur Beglaubigung, daß sie seien sein Eigentum 1. Mos. 17, 11; vgl. Röm. 4, 11.[1])

Da sie an eine Antiquierung dieser Bestimmung nicht glauben wollten, so drangen sie mit leidenschaftlichem Eifer auf deren Beobachtung, was Paulus veranlaßte, mit der gleichen Entschiedenheit auf die Beobachtung der christlichen Freiheit zu dringen. Er thut das insbesondere im Galaterbriefe, wo er ein Nachgeben in dieser Sache geradezu als Abfall vom Evangelium erklärt (Gal. 5, 4). Anderseits gibt er sich alle Mühe, durch seine tiefe und geistvolle Auffassung der Taufe, wie er sie Röm. 6, 4; Kol. 2, 12; Eph. 2, 6 ausspricht und durch nachdrückliche Betonung der Herzensbeschneidung Röm. 2, 29; Kol. 2, 11; Eph. 2, 11 und durch Bloßstellung der jüdischen Beschneidung, die ihm nunmehr keine Beschneidung, sondern Zerschneidung ist (Phil. 3, 2), die Nutz- und Wertlosigkeit der letzteren nachzuweisen, sie hinter der Hoheit und Herrlichkeit der christlichen Gnade gänzlich verschwinden zu lassen. Da er nun in unserem Briefe deutlich zwischen juden- und heidenchristlichen Lesern unterscheidet, so kommt man von selbst zu dem Schlusse, daß die Stellen, welche sich ausschließlich mit dem heidenchristlichen Teile der Leser beschäftigen, nicht frei von antithetischen Beziehungen gegen judaistische Vorstellungen sein werden. Daher sind wir berechtigt in der folgenden Stelle: ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ — eine solche Antithese zu vermuten und anzunehmen, der Apostel habe hier die christliche σφραγίς des heiligen

[1]) Wenn der Apostel Röm. 4, 11 die Beschneidung Abraham's „das Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, die er vor der Beschneidung hatte", nennt, so heißt das: in der Beschneidung empfing die Gerechtigkeit Abraham's, also sein gottgefälliger Zustand, dem er auch seinen Bund mit Gott oder das Eigentumsverhältnis verdankt, in das er zu Gott getreten war, seine Besiegelung.

Geistes der jüdischen σφραγίς der Beschneidung entgegengestellt und zwar in der Absicht, um die heidenchristlichen Lehrer wegen des Entganges der jüdischen Beschneidung vollständig zu beruhigen.

Demgemäß ist der Sinn unserer Stelle:

„Auch ihr Heidenchristen traget auf grund eurer durch den Glauben[1]) bewirkten Lebensgemeinschaft mit Christus (ἐν ᾧ sc. Χριστῷ) ein Siegel in euch, das Siegel des heiligen Geistes. Als mit dem heiligen Geiste Besiegelte seid ihr Eigentum des heiligen Geistes geworden und da dieser Geist ein Geist der Verheißung ist, so seid ihr durch ihn in den vollen und ganzen Besitz der Verheißung getreten."

ἐπαγγελία ist im activen Sinne zu nehmen = der hl. Geist, welcher verheißt, im Sinne von „Verheißung beglaubigt" — τὴν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἐπαγγελίαν τὸ πνεῦμα βεβαιοῖ (Theophyl.). Andere nehmen ἐπαγγελία im passiven Sinne, also ἐπαγγελίας als Gen. qualit., die Verheißung als Charakteristikum des hl. Geistes bezeichnend, mithin entsprechend der hebräischen Ausdrucksweise (Substantiv in adjectivischer Bedeutung) = der verheißene hl. Geist. So der hl. Chrysostomus, Theodoret und auch Theophylakt neben der anderen activen Fassung. Auch der hl. Thomas ist für beide Fassungen, ebenso Estius, doch neigt er sich mehr der activen zu, Justiniani dagegen mehr der passiven. Der hl. Hieronymus nimmt ἐπαγγελία ebenfalls activ, doch ist seine Erklärung insoferne verunglückt, als er durch den lateinischen Ausdruck promissio sich zu dem Bilde des bräutlichen Verhältnisses verleiten läßt und meint, spiritum promissionis (πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας) werde der hl. Geist deshalb genannt, weil er den zum »sponsor« mache, in dem er wohne,[2]) was hineingelegt ist.

Die Neueren haben sich durchgehends für die passive Bedeutung entschieden. Trotzdem können wir dieser Erklärung nicht unumwunden beistimmen und zwar deshalb nicht, weil wir durch sie nicht klar darüber werden, warum denn der heilige Geist σφραγίς genannt wird. Uns dünkt, daß der Apostel gerade deshalb den heiligen Geist seinen Lesern als πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας vorführte, um ihnen den Begriff des σφραγισθῆναι näher zu bringen, d. h. ihnen zu sagen: „der hl. Geist ist deshalb euer Siegel, weil er die euch gewordene Verheißung des Heiles bestätigt und beglaubigt", — so daß mit dem heiligen Geiste stets auch die sicherste Anwartschaft auf die Verheißungsgüter gegeben ist. Daß

---

[1]) πιστεύσαντες ist dem ἐσφραγίσθητε nicht gleichzeitig, sondern vorausgehend.

[2]) Ego enim aestimo, quia sicut Spiritus sanctus sanctum facit eum cui fuerit infusus: et spiritus sapientiae sapientem . . . . ita et spiritus repromissionis, vel spiritus Dei, sponsorem et Deum facit eum, in quo habitaverit (M. P. L. tom. 26 p. 457).

wir damit den Gedanken des Apostels richtig getroffen haben, glauben wir auf grund des folgenden Verses annehmen zu dürfen.[1])

τῷ ἁγίῳ steht nicht des Nachdruckes wegen nach (Bisping), denn in diesem Falle müßte es gerade vor dem Nomen stehen (Winer § 52, 2, S. 488); der Ausdruck hat hier überhaupt keine besondere Bedeutung, sondern bezeichnet, wie an vielen anderen Stellen, die charakteristische Eigentümlichkeit der dritten Person in der Trinität, Prinzip unseres inneren heiligen Lebens zu sein (vgl. Röm. 5, 5; 15, 16; 1. Kor. 6, 19; 12, 3; 2. Kor. 6, 6; 13, 13; 1. Thess. 15, 6; 4, 8; 2. Tim. 1, 14).

V. 14: ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν — welcher ist Angeld unseres Erbteils.

ὅς[2]) geht auf πνεῦμα, nicht auf Christus; ὅς steht nach der bekannten Regel, daß das Relativ mit dem prädikativen Substantiv, hier ἀρραβών im Genus congruieren kann (Krüger § 61, 7 A. 8).

ἀρραβών — das gräcisierte עֲרָבוֹן (von עָרַב) übersetzt die Vulgata mit pignus Pfand, der hl. Chrysostomus dagegen erklärt den Ausdruck durch μέρος τοῦ παντός, was unserm „Angeld" entspricht.

Der Unterschied zwischen „Pfand und Angeld" ist aber wesentlich. Ein Pfand gibt man für eine geliehene Sache, dasselbe wird eingelöst mit der Zurückgabe des Entlehnten; das Angeld dagegen ist eine Abschlagszahlung, welche dem Empfänger die noch weiter zu zahlende Summe verbürgt. Das Angeld wird nicht mehr zurückgenommen, sondern von Termin zu Termin ergänzt, bis die Summe voll ist, die man zu leisten hat. So ist das Angeld ein μέρος τοῦ παντός, ein Teil vom Ganzen, oder, wie Hesychius ἀρραβών umschreibt, ein πρόδομα.[3])

„Der Geist ist das Angeld unseres Erbes", heißt nichts

---

[1]) Thomas de Vio: Ut intelligamus obsignationem respectu futurae hæreditatis, appellat spiritum sanctum promissionis. In baptismo siquidem gratia dei confertur animae ut signaculum quoddam promissae haereditatis aeternae a spiritu sancto. Unrichtig, nicht der hl. Geist hat das Siegel aufgedrückt, sondern er selbst ist das Siegel, das uns aufgedrückt wurde (vgl. 2. Kor. 1, 21—22).

[2]) ὅ findet sich in A. B. F. G. L. P. Minusk. Athan., Cyrillus, Didymus, Chrysostomus im Texte. Lm. W.-H. (ὅς am Rande). ὅς ist vorzuziehen, weil es den neutestamentlichen Sprachgebrauch für sich hat. Winer sagt: „Es scheint das Relativ dem Genus des folgenden Substantives herrschend da angepaßt zu sein, wo letzteres als das Hauptnomen gedacht wird." (§ 24, 3, S. 157), was allerdings hier nicht zutrifft, da das Hauptnomen πνεῦμα ist, wohl aber zutrifft Mark. 15, 16; Gal. 3, 16; Kol. 1, 27; 1. Tim. 3, 15 u. s. w.

[3]) Thomas von Aquin: Arra non est aliud a re pro qua datur, nec redditur; quia datur de ipso pretio, quod non est auferendum, sed complendum. Thomas de Vio: Arrabo-hoc est prima pars solutionis.

anderes als, wir sind mit dem Geiste, der uns als Siegel aufgedrückt ist, auch schon in die Realität des Erbes getreten, nicht zwar dem vollen Umfange, wohl aber seinen ersten Anfängen nach.

Man beachte den streng logischen Fortschritt, den der Gedanke des Apostels von V. 13 zu V. 14 macht. Dort ist der Geist das Siegel, welches die Verheißung verbürgt und hier sagt er, daß die Bürgschaft so sicher ist, daß wir den hl. Geist schon als Angeld des Erbes, gewissermaßen als Erstlingsgabe desselben, wie auch Röm. 8, 23 von einer ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος die Rede ist, betrachten dürfen.

εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ —

ἀπολύτρωσις ist das Complement des ἀρραβών, denn ἀπολύτρωσις bedeutet hier die schließliche Vollendung der Erlösung,[1]) oder die künftige Verherrlichung (ebenso Röm. 8, 23), wo Uebel und Sünde aufhören und zwar vollständig, während sie hienieden nur teilweise aufhören oder ihre ἀπολύτρωσις finden (ἡ γὰρ καθαρὰ ἀπολύτρωσις τότε γίνεται . . . ὅτε μήτε ἁμαρτήματα ἦ, μήτε πάθη ἀνθρώπινα . . . τότε ἐστί. Chrysostomus). Diese zweite und letzte ἀπολύτρωσις erhält ihre nähere Bestimmung in περιποίησις.

περιποίησις heißt hier mit Beziehung auf Act. 20, 28[2]) Eigentum, folglich bedeutet ἀπολύτρωσις περιποιήσεως die Erlösung, welche das, was schon Eigentum Gottes geworden, erfährt, also eigentlich Erlösung der Erlösten. Damit kann nur die letzte definitive Erlösung am Abschluß der Zeiten gemeint sein, worauf (εἰς) schließlich die Absicht Gottes in allen seinen Gnadenerweisungen, soweit diese uns Menschen angehen, abzielt; insoferne diese Gnadenerweisungen aber Selbstoffenbarungen Gottes sind, ist und bleibt immer Gottes Ehre der letzte Zweck unserer Heilsentwickelung.

Ueber εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ vgl. die Erklärung zu V. 12.

---

[1]) Thomas von Aquin und Thomas de Vio schwächten den Begriff »redemptio« zur emptio ab, die sie auf die Heidenchristen bezogen, die sich Christus zu den anderen, den Judenchristen hin neuerworben habe. Gegen diese Deutung spricht das ἡμῶν, das auf Juden- wie Heidenchristen geht. Mit ἡμῶν wendet sich der Apostel wieder an sämmtliche Leser, um ja auf keiner Seite Mißverständnisse zu erzeugen.

[2]) „Achtet auf euch selbst und die ganze Herde, in welcher euch der heil. Geist zu Bischöfen bestellt hat, zu weiden. Die Kirche des Herrn, die er durch sein eigenes Blut erworben hat — ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου". Durch das Blut Christi zum Eigentum Gottes geworden (vgl. 1. Petr. 2, 9 λαὸς εἰς περιποίησον), sind die Christen in alle Rechte der סְגֻלַּת יְהוָה (περιποίησις θεοῦ Mal. 3, 17) eingetreten, vgl. 3. Mos. 19, 5; 5. Mos. 7, 6; 14, 2; 26, 18; Jes. 43, 21.

V. 15—18a: Besonderes Dank- und Bittgebet für die Leser.

V. 15: Διὰ τοῦτο κἀγώ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην[1]) τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους,

V. 15: Darum auch ich, — nachdem ich gehört von dem Glauben bei euch an den Herrn Jesus und der Liebe gegen alle Heiligen, —

V. 16: οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος[2]) ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου,

V. 16: lasse nicht nach in Danksagung für euch durch Erwähnung bei meinen Gebeten,

V. 17: ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δῴη ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ,

V. 17: damit der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit euch gebe einen Geist der Weisheit und Offenbarung in seiner Erkenntnis,

V. 18a: πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν, —

V. 18a: Erleuchtung der Augen eures Herzens, —

Dieses Gebet ist hinlänglich motiviert durch das Vorausgegangene. Die Betrachtung all' der Gnaden von der Vorherbestimmung bis zur schließlichen Vollendung in der zweiten ἀπολύτρωσις oder in der ἀπολύτρωσις περιποιήσεως, die in ihrer ganzen überschwenglichen Fülle vor dem Geiste des Apostels standen, hatte sein Gemüt in eine freudig gehobene Stimmung versetzt, die noch gesteigert wurde durch die trostvolle Wahrnehmung, daß dieser Gnadenstrom in den Lesern einen fruchtbaren Boden fand und findet. Glaube und Liebe, dieses vornehmste und glanzvollste Doppelgestirn am christlichen Tugendhimmel leuchtete besonders hell und freundlich über den kleinasiatischen Gemeinden, und erquickte das still besorgte Herz des gefangenen Apostels mit gar süßem Troste, eine Stimmung, die er auch nicht bei sich verschließen konnte, sondern in dankbarem Drange, wie er das immer thut, wenn trostvolle Nachrichten von den entfernten Gemeinden eintreffen, zum glühenden Gebete werden ließ. Wir werden daher διὰ τοῦτο nicht auf die beiden letzten Verse 13 und 14 allein beziehen, sondern auf die ganze vorausgegangene Betrachtung von V. 3 ab, da sich in dem Dank- und Bittgebete die ganze momentane Stimmung reflectiert. —

---

[1]) ἀγάπην fehlt bei ℵ* A. B. P. daher von L. weggelassen, von W.-H. ebenfalls gestrichen, doch betrachten sie die Auslassung als »(primitive) error«, was wahrscheinlich ist, da die Peschittho und ebenso die Vulgata, dann die koptische und äthiopische Version und von den Vätern Theodoret, Damascenus, Victorinus, Ambrosiaster, Augustinus u. a. das Wort haben.

[2]) ὑμῶν nach μνείαν (text. rec.) ist von L. T. Tr. W.-H., weil zu wenig bezeugt, gestrichen worden. Es fehlt das Pronomen bei ℵ. A. B. D. Minusk. Vulg. (Cod. Cantabrig. Coll. Trin.) Goth. Euthalius, Cyrill. Hilar.

κἀγώ auch ich — damit stellt sich der Apostel anderen gegenüber, welche dasselbe gehört und das Gehörte mit derselben Empfindung entgegengenommen haben.

ἀκούσας — das ist das befremdende Wort, auf welches schon in der Einleitung (§ 1 S. 4) Bezug genommen wurde und aus dem wir schlossen, daß der Brief wohl nach Ephesus adressiert war, daß dagegen seine Bestimmung über den Kreis der ephesinischen Gemeinde hinausreichte, denn wenn der Apostel über den Glauben der Leser nur „gehört", also mit denselben noch keine persönliche Bekanntschaft gemacht hatte, so folgt von selbst, daß die ephesinische Gemeinde, der er gar wohl bekannt war, damit nicht gemeint sein kann.

τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν — der sprachliche Ausdruck ist ungewöhnlich, wenigstens beim hl. Paulus, in der späteren Gräcität dient κατά häufig zur Umschreibung des Genitivverhältnisses. Hier soll durch den Ausdruck mehr das äußere allgemeine Glaubensleben, als die individuelle Glaubensbethätigung bezeichnet werden.

ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ — nicht an den Herrn Jesus, sondern im Herrn Jesu; gemeint ist der Glaube, der in Christus wurzelt und insoferne allerdings auch = διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Chrysostom.). Mit ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ wird Jesus als das Formalobject des Glaubens, als der höchste und stärkste Gewißheitsgrund bezeichnet, der den Glauben zur Klarheit und Sicherheit der Ueberzeugung erhebt. Einen anderen Glauben kennt der Apostel nicht, daher bei ihm der Ausdruck πίστις ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ zu einem Begriffe zusammenfließt und demnach der Artikel vor dem Zusatze auch nicht wiederholt ist.

καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους — Hier bemerkt der heilige Chrysostomus: „Allenthalben verbindet der Apostel Glaube und Liebe zum bewunderungswürdigen Doppelgespanne"[1]) — damit andeutend, wie Glaube und Liebe im paulinischen Sinne correlative Begriffe seien, daß also ein Glaube ohne die Liebe dem Apostel ebensowenig genüge, wie eine Liebe ohne den Glauben. Ruht aber die Liebe im Glauben, dann wird sie von selbst zur katholischen Liebe, zur ἀγάπη εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, dann muß sie, weil sie ihre Wurzel im Haupte hat, auch alle Glieder umfassen, denn Niemand kann das Haupt ohne die Glieder lieben. Eine solche allgemeine, katholisch-christliche Liebe besaßen die Leser und deßhalb zieht es den Apostel gar mächtig zu diesem Liebesbunde hin und er folgt diesem Zuge mit freudigem Enthusiasmus Tag für Tag und Stunde für Stunde — immerfort.

---

[1]) πανταχοῦ συνάπτει καὶ συγκολλᾷ τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην θαυμαστήν τινα ξυνωρίδα. Vgl. Kol. 1, 4; Phil. 5, 1; 1. Thess. 1, 3.

V. 16: οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου — (darum) lasse ich nicht nach in Dankſagung für euch, durch Erwähnung bei meinen Gebeten. — Man hat hier ſelbſtverſtändlich nicht an eine fortwährende actuelle Betätigung des Dankes zu denken, ſondern an die dankbare Geſinnung,[1]) die den Apoſtel um der Leſer willen fortwährend beſeelte.[2])

Niemand konnte eine größere Auffaſſung von der Gnade, Niemand einen tieferen Einblick in ihre Wunderwelt und in ihre ewige Geſchichte haben, als der Apoſtel Paulus. Wir ſind im vorausgegangenen Abſchnitte den Spuren ſeiner erhabenen Contemplation nachgegangen und haben geſehen, wie ſie ſich in die fernſten Ewigkeiten zurückverſetzte, um dort die vorgeſchichtliche Thätigkeit der göttlichen Gnade zu belauſchen und über den geheimnisvollen Plänen zu ſinnen, die unſere Erlöſung und künftige Verherrlichung einleiteten. Ihm war jeder Chriſt ein ſeit Ewigkeit vor- und zubereitetes Gnadenkind. Ueberſchaute er nun die endloſe Kette von Gnaden, die ſich im Leben eines jeden Chriſten ſo zu ſagen verkörpern, ſo mußte der Gedanke an die Brüder jedesmal Gefühle des Dankes erzeugen und dieſer Dank konnte ſich keine würdigere Sprache ſchaffen, als die des Gebetes — der εὐχαριστία.[3])

Anderſeits erzeugte der dankbare Rückblick auf die Vergangenheit und der erfreuliche Erfolg der Gegenwart von ſelbſt in ihm den Wunſch, dieſen Erfolg auch der Zukunft zu ſichern. Der Dank wird zur Bitte. Dankgebet und Bittgebet laufen deßhalb beim hl. Paulus gerne neben einander, weil ſie einander bedingen, nicht beſchränken, wie man ſchon geſagt hat. (Harleß) vgl. Phil. 1, 3. 9; Kol. 1, 4; 1. Theſſ. 1, 2; 2. Theſſ. 1, 3. 11. — εὐχαριστῶν und μνείαν ποιούμενος ſind alſo nicht identiſch, auch iſt nicht das letztere eine bloß begleitende Beſtimmung von εὐχαριστῶν (Meyer-Schmidt), ſondern eine andere Art des Gebetes, ein Fürbittgebet gegenüber dem Dankgebete.

Den Inhalt dieſes Bittgebetes bezeichnet der Apoſtel im Folgenden, und zwar zunächſt ganz allgemein:

V. 17: ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει

---

[1]) Thom. Aq.: Non cesso, quia affectus gratias agendi pro vobis sine cessatione habitualiter est in me.

[2]) Das Feſthalten dieſer Geſinnung wird vom Apoſtel auch noch durch die Participialform hervorgehoben, da παύομαι auch den Infinitiv nach ſich hat.

[3]) εὐχαριστεῖν in der Bedeutung „Dankſagen“ gehört der ſpäteren Gräcität an (Lobeck ad Phryn. p. 18), vor Polybius war ſeine Bedeutung „gefallen“, „gefällig ſein“. Ueber das Particip vgl. Winer § 45, 4. ὑπέρ drückt hier, wie 5, 20, den Schutz des Gebetes aus (Winer § 47 l. c.).

αὐτοῦ — damit der Gott unſeres Herrn Jeſus Chriſtus, der Vater der Herrlichkeit, euch gebe einen Geiſt der Weisheit und Offenbarung in ſeiner Erkenntnis.

Die philologiſche Akribie hat ſich an δῴη geſtoßen, aber nur aus Befangenheit. δῴη iſt Optativ und ſteht für δοίη.[1]) Eben dieſen Optativ fand man aber auffällig. ἵνα mit Optativ nach Präſens, ſo lautet der grammatikaliſche Kanon, drückt aus, was geſchehen kann, was mithin nur in die Kategorie des bloß Möglichen gehört, ἵνα mit dem Conjunktiv dagegen das, was wirklich geſchieht (Bernhardy S. 407, Winer S. 273 und beſonders Klotz im liber Devarii p. 622). Da nun, ſagt man, der Apoſtel an der Erhörung ſeines Gebetes ſicher nicht den geringſten Zweifel hegte, ſo erregt die Optativform δῴη Bedenken und es iſt daher entweder δῷ zu leſen, was ſich freilich in keiner Handſchrift findet, oder δώῃ mit Jota ſubſcriptum unter η (Lachmann und Rückert), ſo daß es der joniſche Conjunctiv wäre, wofür ſich aber im ganzen Neuen Teſtament kein Analogon nachweiſen läßt. Man hat überſehen, daß dem ἵνα nur ſcheinbar ein Präſens vorausgeht, denn die Partikel ἵνα iſt ja nicht durch παύομαι bedingt, ſondern durch die προσευχαί, dieſe aber gehören ebenſo der Vergangenheit wie der Gegenwart an, mithin iſt auch die Abſicht, die der Apoſtel mit der προσευχαί von jeher verband, nicht auf die Gegenwart allein beſchränkt, ſondern iſt ſo alt wie das Beten, folglich wenn, wie man ſagt, der Apoſtel der Erhörung ſeiner Bitten ſtets ſicher war, ſo wird auch die Erfüllung der προσευχαί wie der Gegenwart und Zukunft, ſo auch der Vergangenheit angehören; es konnte daher der Apoſtel vom Stundpunkte der Vergangenheit aus das Erbetene als ſchon eingetreten gedacht haben = ich höre nicht auf, Eurer bei meinen Gebeten zu erwähnen, ich betete aber immer, daß ..... und nach dieſer Vorſtellung iſt der Optativ ganz am Platze (vgl. Klotz l. c. p. 622).

ὁ θεὸς τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης —

Wozu dieſe ausführliche Charakteriſtik von θεός? Man hat daran allerlei mehr oder minder ſcharfſinnige, manchmal auch ſehr künſtliche Vermutungen geknüpft, die mehr Verwirrung als Klarheit in die Erklärung brachten.

Vergleicht man die hier gegebene Charakteriſtik mit jener von V. 3, ſo ſieht man, daß erſtere von letzterer ſich nur durch den Zuſatz ὁ πατὴρ τῆς δόξης unterſcheidet.

Warum wird nun hier wie dort Gott angeſprochen als θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ?

---

[1]) Lobeck ad Phryn. p. 345. 345; Sturz, De dialecto Alexandrino p. 52.

Offenbar deshalb, damit die Leser sich erinnern, daß derselbe Gott, der das eine gegeben, die ἐκλογή V. 4, die υἱοθεσία V. 5 und was damit zusammenhängt, die ἀπολύτρωσις, ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων kurz das πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ V. 7 und dem wir den κλῆρος V. 11 die σφραγίς des hl. Geistes V. 13 und die schließliche zweite ἀπολύτρωσις V. 14 verdanken, gewiß Bürge genug ist, uns auch das zu erhalten, was wir schon besitzen, bezw. das bereits Gegebene auch weiter zu geben, und zwar zu demselben Endzwecke weiterzugeben, dem die schon empfangenen Gnaden dienten und dienen — zur Verherrlichung seiner selbst, zu seiner δόξα. Was immer Gnade heißt, hat seine causa principalis in Gott, in Gott, der uns nahe gebracht worden ist durch Jesus Christus, in Gott, insoferne er der Herr unseres Hauptes, Christi, ist und um dieses unseres Hauptes willen und durch dasselbe (causa instrumentalis) sich uns als gnädiger Gott erweist.

Ferner alles, was Gnade heißt, hat auch seine causa finalis in Gott, in seiner Ehre. Alle Gnaden münden in die δόξα θεοῦ ein, die ἐκλογή ist uns gegeben — εἰς ἔπαινον δόξης τῆσ χάριτος αὐτοῦ V. 6, den κλῆρος haben wir empfangen — εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ V. 12 und unsere künftige Verherrlichung, die zweite ἀπολύτρωσις, der faktische volle Besitz des κλῆρος, zielt wieder auf nichts anderes ab, als auf den ἔπαινος τῆς δόξης αὐτοῦ V. 14.

So ist Gott fort und fort der Schöpfer seiner eigenen δόξα, ist πατὴρ τῆς δόξης im eminenten Sinne. Es ist somit die im Contexte enthaltene Beziehung, welche den Ausdruck πατὴρ τῆς δόξης nahe legte, wie auch Chrysostomus (ebenso Oekumenius) das als sprachliche Sitte des Apostels betont, Gott ein Epitheton zu geben, wie es eben der Zusammenhang nahe lege, ἀεὶ πρὸς τὸ προκείμενον ὀνομάζει τὸν θεόν.

Geht man von diesem Grundsatze aus, so wird man niemals auf so gewaltsame Interpretationen verfallen, wie gerade die Exegese unserer Stelle zu Tage gefördert hat. Da hat man an Inversionen und Parentheseu gedacht; die einen lasen nämlich „ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ θεὸς τῆς δόξης“ (Corn. a L. Justin.), ein anderer setzte τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ πατήρ in Klammern (Vatablus), wieder andere nahmen den Hebraismus zu Hilfe und gaben τῆς δόξης adjectivisch = ἔνδοξος (Est. Beza, Calvin etc.) und endlich machte man aus dem πατὴρ τῆς δόξης eine δόξα πατρός im Sinne von Hebr. 1, 3, wo Christus das ἀπαύγασμα τῆς δόξης θεοῦ genannt wird (Bisping im Sinne Theodorets); lauter gesuchte Deutungen, die schon deshalb nicht befriedigen, weil sie mit dem Texte doch zu willkürlich verfahren.

Was nun den Inhalt der Bitte selbst betrifft, so frägt es sich, wie sich die Bitte um das πνεῦμα σοφίας einerseits zu V. 8 verhalte,

wo die σοφία schon als im Besitze der Leser gedacht ist, und zwar als σοφία in Fülle (πᾶσα σοφία) und anderseits zu V. 13, wo der Apostel die Leser als mit dem hl. Geiste schon besiegelte bezeichnet? Es ist zu sagen: Allerdings sind die Leser schon im Besitze des hl. Geistes, das schließt aber nicht aus, daß sie denselben immer wieder aufs neue, und zwar in höherer Erscheinungsform mit intensiverer Wirkungsweise empfangen können. Diese höhere Wirkungsweise soll nun bei den Lesern als Geist der Weisheit und Offenbarung hervortreten — und zwar dadurch hervortreten, daß er ihnen Geheimnisse aufschließt, die das Wesen Gottes betreffen. Auf diese Weise erscheint die ἐπίγνωσις θεοῦ als die Sphäre, in der der hl. Geist als Geist der Weisheit und Offenbarung in uns wirksam wird, daher ἐν ἐπιγνώσει, was dem εἰς ἐπίγνωσιν durchaus nicht gleichbedeutend ist.

Nach unserer Erklärung verträgt sich somit die Bitte um den Geist der Weisheit sehr wohl mit der Anerkennung, daß die Leser schon jegliche Weisheit besitzen (V. 8), denn was sie schon besitzen, ist menschliche Weisheit (vgl. S. 51), was sie aber immerfort erlangen sollen, ist göttliche Weisheit, die uns auf dem Wege der Offenbarung, der Enthüllung und Erleuchtung in die Mysterien des Glaubens einführt, denn „Niemand kennt das, was Gottes ist, als der Geist Gottes" (1. Kor. 2, 11).

σοφία und ἀποκάλυψις sind also nicht zwei verschiedene Prädikate desselben göttlichen Geistes (Meyer-Schmidt), sondern das letztere enthält nur die nähere Angabe der Wirksamkeit des ersteren.

Die Genitive sind gen. qualitatis wie Röm. 8, 2. 15; 2. Kor. 4, 13; 2. Tim. 1, 7. Das Fehlen des Artikels bei πνεῦμα, wenn es den Geist Gottes bedeutet, ist nichts ungewöhnliches, vgl. Matth. 12, 28; Mark. 1, 8; Luk. 1, 15. 35. 41. 67; Röm. 1, 4; 1. P. 1, 2; der Mangel des Artikels kann folglich kein Grund sein, πνεῦμα als menschlichen Geist zu fassen (Michaelis, Rückert, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek).

Harleß versteht unter σοφία den subjectiven Zustand und unter ἀποκάλυψις das objective Medium. De Wette nennt diese Unterscheidung „unklar"; unklar wäre sie jedenfalls für die Leser gewesen, da Niemand auf den Einfall gekommen wäre, die beiden Genitive verschiedenen Subjekten zuzuschreiben.

Man kann auch nicht sagen, daß σοφία und ἀποκάλυψις sich verhalten, wie Allgemeines und Spezielles (Ellicott), denn wie sollte der Offenbarungsgeist ein Besonderes des Weisheitsgeistes sein?

Die beiden Genitive σοφίας und ἀποκαλύψεως für ein Hendiadyoin zu nehmen, wie Justiniani thut, verstößt gegen den nächsten Zusammenhang, denn offenbar nennt der Apostel den heiligen Geist πνεῦμα ἀποκαλύψεως mit Rücksicht auf den geheimnisvollen Inhalt

der ἐπίγνωσις θεοῦ, wie er im folgenden angedeutet wird. Es stehen sich also die beiden Prädikate σοφία und ἀποκάλυψις nicht derart gleich, daß das eine für das andere gesetzt werden könnte oder das eine statt des anderen zur Bündigkeit des Zusammenhanges ausreichen würde. Es ist überhaupt zu bedauern, daß die Erklärer dem so inhaltsvollen Ausdrucke ἐπίγνωσις αὐτοῦ sc. θεοῦ[1]) nicht jene Beachtung zu teil werden ließen, die er nach der Intention des Apostels so sehr verdient. Was ist die „ἐπίγνωσις θεοῦ" beim hl. Paulus?

Geben wir zuerst die Worterklärung. Schon die Präposition ἐπί zeigt an, daß dem Compositum eine tiefere, intensivere Bedeutung zukomme als dem nomen simplex.

Daß ἐπίγνωσις mehr enthalte als γνῶσις tritt deutlich zu Tage in der Stelle 1. Cor. 13, 12: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι. γνῶσις und ἐπίγνωσις verhalten sich hier wie der Teil und das Ganze, wie das teilweise und das volle Erkennen.

Es unterscheidet sich somit ἐπίγνωσις von γνῶσις wie Erkenntnis von Kenntnis oder dem bloßen oberflächlichen Wissen im Unterschiede von Verstehen. Erkennen ist das „Eindringen des Individuums in das Objekt des Wissens" (Harleß) oder wie Favorinus definiert: ἡ μετὰ τὴν πρώτην γνῶσιν τοῦ πράγματος κατὰ δύναμιν παντελὴς κατανόησις. Es ist das Begreifen bei natürlichen Wissensobjekten, bei übernatürlichen dagegen die höhere Einsicht, die sich uns auf grund innerer Erleuchtung erschließt.

Dieser Unterschied zwischen γνῶσις und ἐπίγνωσις ist beim heiligen Paulus überhaupt wahrzunehmen (vgl. Röm. 1, 28; 10, 2; 3, 20; Eph. 4, 13; Phil. 1, 9; 1. Tim. 2, 4; 2. Tim. 2, 25; 3, 7; Tit. 1, 1; Philem. 6; Hebr. 10, 26); auch die apostolischen Väter beobachten ihn, vgl. Justin. Dial. 220 E. (ed. Otto II, 14 sq.)

Somit ist ἐπίγνωσις θεοῦ diejenige Erkenntnis Gottes, welche auf den Stufen innerer Geisteserleuchtung in das Wesen Gottes hinabdringt, also nicht bei den Werken der Schöpfung stehen bleibt und dieser natürlichen Offenbarung allein den Gottesbegriff abschöpft, sondern ihn auch dem Reiche der Uebernatur, der Gnadenwelt, entnimmt. Die Strahlen, welche die Herrlichkeit Gottes nach diesem Gebiete von jeher entsendet hat und fort und fort entsendet, werden zu einem Bilde vereinigt mit unendlichen Maßverhältnissen, so wie es der Apostel in unserem

[1]) Die Beziehung von αὐτοῦ auf θεοῦ ist von den Erklärern fast einstimmig zugegeben und wegen der Identität mit dem viermal wiederholten αὐτοῦ in V.V. 18 und 19 durch den Zusammenhang direct gefordert. Nur Beza, Calvin (schwankend »utrumque optime quadrat)«, Calovius, Flatt und Baumgarten wollten eine Beziehung auf Christus herausfinden, blieben aber mit ihrer Auffassung bis zur Stunde vereinzelt.

Briefe 3, 18 schildert und in den folgenden Ausdrücken der Emphase andeutet.

Es ist sicher nicht zufällig, daß bei Aufzählung der einzelnen Gnadengüter jedes Glied mit dem Hinweis auf Gott (αὐτοῦ) abschließt: τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, — τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ (V. 18), — τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ (V. 19). —

Deutlich gibt der Apostel mit dieser viermaligen Wiederholung von αὐτοῦ zu verstehen, daß die κλῆσις, κληρονομία, δύναμις und ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος Objecte der ἐπίγνωσις oder von εἰδέναι seien und zwar nicht bloß insoferne wir sie an und in uns erfahren, sondern auch insoferne sich Gott in ihnen in seiner Gnadenthätigkeit wirksam zeigt oder offenbart.

Wenn die ἐπίγνωσις lediglich Erkenntnis der Erfahrung, des Erlebens wäre, wie man schon gesagt hat (Harleß), so bedürfte sie zu ihrer Vermittelung nicht der ἀποκάλυψις. Gerade der Umstand, daß die ἐπίγνωσις Offenbarung des heiligen Geistes ist, zeigt, daß ihr Gebiet über der Erfahrung liegt.

Dagegen spricht nicht, wie Harleß meint, daß unter den Objecten der ἐπίγνωσις auch eine δύναμις (V. 19) aufgeführt ist, denn nicht die δύναμις, sondern das μέγεθος τῆς δύναμεως αὐτοῦ, die Größe der Gotteskraft bildet den unmittelbaren Gegenstand der ἐπίγνωσις, was nicht in das Gebiet der Erfahrung gehört.

Wenn nun aber die Epignose so sehr vom Geiste der Offenbarung abhängt, daß sie als Manifestation des Geistes anzusehen ist, so ergibt sich, daß ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ nicht mit dem nachfolgenden πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμούς verbunden werden darf (Chrysostomus, Theophylakt, Thomas von Aquin, Thomas de Vio. — Zachariä, Olshausen, Lachmann, Hahn, Tischendorf, Hofmann, Westcott-Hort), was schon deshalb unstatthaft ist, weil φωτίζω nirgends mit ἐν und nur einmal (Apok. 13, 1) mit ἐκ construiert wird.[1])

V. 18a: πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν — Erleuchtung der Augen eures Herzens.

Der Accusativ ist abhängig von δώη ὑμῖν und wegen des Artikels bei ὀφθαλμούς sollte die Uebersetzung eigentlich lauten: „(daß er euch

---

[1]) Die Vulgata hat die Verbindung von ἀποκαλύψεως und ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ richtig wiedergegeben, indem sie nach in agnitione ejus ein Kolon setzt, dagegen unrichtig ist die Uebersetzung von ἐπίγνωσις durch agnitio — Anerkennen — statt durch cognitio — Erkennen.

gebe) erleuchtet die Augen des Herzens", d. h. der Apostel wünscht nicht, daß ihnen Augen, sondern daß den Augen, die sie schon haben, eine Beschaffenheit, das φωτίζεσθαι, gegeben werde.[1]) Und eben weil das ein Wunsch ist, kann πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας nicht Accus. absolutus sein, denn wenn dieser Accus. absolutus wie man sagt, statt des structurmäßig geforderten Dativ mit Bezug auf das vorausgegangene ὑμῖν stünde, so müßte man übersetzen: „nachdem ihr erleuchtet worden seid in bezug auf die Augen eures Herzens", das würde aber keinen Wunsch ausdrücken, sondern würde lediglich eine Thatsache referieren.

Der ganze Ausdruck ist Apposition zu πνεῦμα ἀποκαλύψεως und gibt an, in welcher Weise der Geist der Offenbarung zur Entfaltung kommen soll, nämlich in Erleuchtung der Herzen. Rogat Paulus, ut Deus det Ephesiis sapientiam, ac revelationem divinorum mysteriorum, ut quoad ejus fieri possit, Dei notionem percipiant, habeantque mentis oculos, coelesti luce perfusos. (Justiniani.)

ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας „Augen des Herzens" ist ein von der sonstigen biblisch-psychologischen Sprechweise abweichender Ausdruck, man würde eher "ὀφθαλμοὺς τοῦ νοός",[2]) oder τῆς διανοίας = intellectus erwarten, in der That haben auch der text. rec. für καρδίας-διανοίας, doch ist καρδίας sicher bezeugt.[3]) Auch Clemens Rom., der den hl. Paulus so treu kopierte, hat dieselbe bildliche Bezeichnung in seiner I. epistola ad Corinthios 59, 3: ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν εἰς τὸ γινώσκειν σε κ. τ. λ. (ed. Funk p. 136) aufgenommen.

καρδία entspricht dem hebräischen לֵב und gleicht unserem deutschen „Sinn", bezeichnet also nicht bloß die Stätte des Empfindungslebens und der Willensentschlüsse, sondern auch den Herd der Gedanken und Ueberlegungen, wie 1. Cor. 2, 9; 2. Cor. 3, 15, überhaupt den Sammelpunkt der inneren geistigen Vorgänge, wie das physische Herz als Stätte der Blutbereitung das Centrum des leib-

---

[1]) Bengel irrt, wenn er meint, nach dieser Construction müßten auch die Augen als solche Gegenstand des Gebetes sein, denn wie er selbst hervorhebt, deutet der Artikel bei ὀφθαλμούς an, daß die Leser im Besitze der Augen schon sind. Es ist darum τοὺς ὀφθαλμούς nächstes Object und πεφωτισμένους Prädicatsobject und diese prädicative Bestimmung soll das Gegebene sein.

[2]) Vgl. Justin. Dialog. 221 D (ed. Otto II, 18): Φησὶ γὰρ Πλάτων, αὐτὸ τοιοῦτον εἶναι τὸ τοῦ νοῦ ὄμμα —— ὡς δύνασθαι καθορᾶν αὐτὸ ἐκεῖνο κ. τ. λ.

[3]) καρδίας findet sich bei ℵ. A. B. D. E. F. G. K. L. P., in der Itala, Peschittho, koptischen Uebersetzung und Vulgata, dann bei Origenes, Athanasius, Ephräm, Chrysostomus, Euthalius, Cyrillus v. Al., Damascenus.

lichen Lebens und seiner Thätigkeit gilt.[1]) Somit ist die Verbindung von ὀφθαλμοί und καρδία durchaus nicht ungereimt oder unnatürlich. —

Die metaphorische Bezeichnung Licht für Geist ist gewöhnlich; entsprechend diesem Sprachgebrauch werden auch die Eigenschaften und Wirkungen des Lichtes auf den Geist und seine Thätigkeit übergetragen; man spricht daher von einem hellen, klaren Geiste, von einem erleuchteten Verstande u. s. w. und ebenso findet hier das Organ des Lichtes, das Auge, seine metaphorische Verwendung.

Die ὀφθαλμοί τῆς καρδίας sind in demselben Verhältnisse zum inneren Gesichtssinn, zum Erkenntnisvermögen gedacht, wie die Augen zum äußeren Gesichtssinn stehen. Je gesunder und kräftiger ein Organ ist, desto entwickelungsfähiger ist auch sein Sinn. Daher geht die Bitte des Apostels dahin, das Geistesauge der Leser möge empfänglich sein für die glanzvollen Lichtwellen, die ihnen aus dem πνεῦμα ἀποκαλύψεως zuströmen, ihr Blick möge sich erweitern über die Grenzen des natürlichen Erkennens hinaus und möge sich so stählen und schärfen, daß das Erkannte ihnen zur lebendigen, klaren Ueberzeugung werde.

Dieses mit Gewißheit verbundene Erkennen ist es, was der Apostel als höchstes Ziel seines Gebetes ansieht.

Kapp. I, 18b—III, 21.

Die christliche Offenbarung nach Wesen und Würde.

Kap. I. VV. 18b—23.

Der christologische Inhalt der christlichen Offenbarung.

V. 18b: εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις.

V. 19: καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, —

V. 18b: Damit ihr wisset, welches ist die Hoffnung seiner Berufung, welches der Reichtum seines Erbes unter den Heiligen —

V. 19: Und welches die überwältigende Größe seiner Macht an uns, die wir glauben nach der Wirkung der Kraft seiner Stärke.

---

[1]) Vgl. Delitzsch, System der biblischen Psychologie § 12. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre § 26.

εἰς τὸ εἰδέναι ist Infinitiv der Absicht (vgl. V. 4 und 12). Der Artikel steht wegen εἰς (Winer § 44, 6).

Der in εἰδέναι liegende Begriff der unzweifelhaften Gewißheit bestimmt auch die Bedeutung von ἐλπίς. Betet der Apostel um die volle und klare, mit Gewißheit verbundene Erkenntnis der Leser und soll der Inhalt dieser Erkenntnis die ἐλπὶς τῆς κλήσεως sein, so kann damit nicht gemeint sein die Art oder der Grad der Hoffnung, sondern was der herrliche Gegenstand der Hoffnung sei[1]) — quid speratur ex vocatione dei ad christianitatem (Thomas de Vio). ἐλπίς steht mithin per metonymiam für ἐλπιζόμενα. τίς behält also seine gewöhnliche Bedeutung (nicht = ὁπόσος Meyer-Schmidt und nicht = ποταπή Olshausen) und τῆς κλήσεως ist Gen. subject. als bewirkende Ursache der ἐλπίς.

Unsere Auffassung haben Theodoret, Theophylakt, Oekumenius, Thomas von Aquin, Thomas de Vio, Estius, Justiniani, Cornelius a Lapide und fast alle Späteren bis auf Zanchius, Calovius, Wolf, Flatt, Harleß und Meyer-Schmidt, welche für die subjective Fassung sind, aber ohne entscheidende Gründe hiefür anzugeben. Insbesondere sind die Gründe, welche Harleß zu dieser Fassung bestimmten, ohne Gewicht, denn wenn er meint, die beiden folgenden Sätze enthalten die Erklärung über die Beschaffenheit der Hoffnung, so kann es ihm mit dieser Meinung nicht recht ernst sein, da er wenige Zeilen zuvor, dieselben Sätze, als eine „Hinweisung auf die Beschaffenheit des Inhaltes der κλῆσις und der die κληρονομία mitteilenden Kraft (δύναμις)" bezeichnet hat, womit er doch selbst zugibt, daß die beiden Verse die Erklärung der ἐλπιζόμενα enthalten.

Uebrigens unterlief Harleß noch ein anderer Widerspruch. S. 101 (2. Auflage) sagt er, die δύναμις θεοῦ teile die κληρονομία mit, S. 102 dagegen, die Kraft Gottes mache die Hoffnung in den Gläubigen wirklich. Ist darunter die subjective Hoffnung gemeint, wie Harleß annimmt, so hebt er damit seine erste Behauptung auf, hält er an dieser fest, so kann er nicht die subjective Hoffnung meinen, sondern die res sperata, da auch nach ihm κληρονομία das Erbteil ist, „in welches der Christ als Bürger des Reiches Gottes bereits hier eingesetzt wird" (S. 58).

τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις —

[1]) Gut Eadie: It needs no special grace to know the emotion of hope within us; it can be gauged in its depth, and analyzed in its character; but it does need special enlightenment to comprehend in their reality and glory what are the objects hoped for in connection with God's calling.

καί vor τίς ὁ πλοῦτος ist zu streichen.[2])

Dieser Satz ist somit nur Erklärung der ἐλπὶς τῆς κλήσεως, kein neuer Gegenstand von εἰδέναι. Aber die Erklärung steigert nur die Spannung und Erwartung, gibt jedoch keinen näheren Aufschluß über die zu hoffenden Güter.

Ein solcher Aufschluß ist eben nicht möglich,[1]) daher genügt es dem Apostel, das Gemüt auf unerwartete Dinge vorzubereiten und dies thut er mit dem vielversprechenden Ausdruck „τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας."

Damit gibt der Apostel nur soviel an, daß das von Gott bestimmte Erbe in einem Reichtume von Herrlichkeit bestehen werde. Von welcher Art diese δόξα sei und wie groß der Reichtum ihres Inhaltes, dies zu wissen, hängt ganz von der Gnade, beziehungsweise von der inneren Erleuchtung ab, die wir im πνεῦμα ἀποκαλύψεως empfangen und darum auch wie jede andere Gnade an das Gebet geknüpft ist. „Es bedarf wahrlich der Gnade", sagt der hl. Chrysostomus, „daß der Geist dies (sc. τὸν πλοῦτον τῆς δόξης) erfasse, ja überhaupt nur einen schwachen Schimmer davon bekomme."

Der Zusatz ἐν τοῖς ἁγίοις hat den Erklärern viel Sorge bereitet. Sie schwanken, ob sie ἐν τοῖς ἁγίοις zu den beiden letzten Sätzen in V. 18b oder nur zum allerletzten beziehen sollen, ferner, ob dann die Verbindung sei ὁ πλοῦτος — ἐν τοῖς ἁγίοις oder ob ἐν τοῖς ἁγίοις unmittelbar zu τῆς κληρονομίας gehöre.

Vor allem sind unter diesen ἅγιοι wie V. 1 und 4 die Christen gemeint und nicht die Seligen im Himmel, da der neutestamentliche Sprachgebrauch die spätere kanonistische Bezeichnung Heilige für Selige noch nicht kennt. Dies vorausgesetzt, kann mit Bezug auf V. 11 und 14 die Verbindung τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις die natürlichste genannt werden, auch schon deshalb, weil die Construction κληρονομία ἐν sowohl bei den LXX als auch an anderen Stellen des Neuen Testamentes vorkommt, so lesen wir 4. Mos. 18, 23: ἐν μέσῳ υἱῶν Ἰσραὴλ κληρονομίαν, ferner Job 42, 15 κληρονομίαν ἐν τοῖς ἀδελ-

---

[2]) καί fehlt bei ℵ. A. B. D.* F. G., 17. 59. Itala, Vulg. Goth. Euthalius, Victorinus, daher von L. Tr. T. W.-H. Gt. gestrichen. Cadie und Meyer-Schmidt halten καί für ursprünglich, weil das καί im nächsten Verse die Weglassung verursacht habe; man kann aber ebensogut das Gegenteil annehmen, das zweite καί habe das erste veranlaßt, um das Asyndeton zu vermeiden und dem Satze seine selbständige Bedeutung zu wahren.

[2]) Theodoret: γλώττῃ δὲ σαρκικῇ διαλεγόμενος, ὁ θεῖος ἀπόστολος, καὶ μὴ δυνάμενος ὡς βούλεται τὸν Δεσπότην ὑμνῆσαι καὶ τῶν δωρεῶν ὑποδεῖξαι μέγεθος, πολλὰ κατὰ ταυτὸν ὀνόματα συναθροίζει, δεῖξαι ταῦτα φιλονεικῶν κατὰ δύναμιν.

φοῖς; Act. 20, 32: κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις, ebenso 26, 18: κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις.

Was Meyer (Schmidt) gegen diese Verbindung einwendet, daß in diesem Falle der Artikel τῆς vor ἐν τοῖς ἁγίοις wiederholt werden müßte, ist deshalb nicht entscheidend, weil solche Wiederholungen des Artikels gerne unterbleiben, wenn der betreffende Zusatz nicht besonders betont zu werden braucht und ferner dann, wenn das articulierte Substantiv schon seinen Personalgenitiv, wie hier, bei sich hat (Winer § 20, 1).

V. 19: καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας —

ὑπερβάλλον, ein ausschließlich paulinischer Ausdruck, erklärt ganz besonders die Notwendigkeit des πνεῦμα ἀποκαλύψεως (V. 17).

Menschliches Erkennen, soweit es nur natürliche Verstandesthätigkeit ist, reicht nicht aus, um die Größe der Gottesmacht zu erfassen, denn diese geht über die menschliche Vorstellung hinaus (ὑπερβάλλον), darum ist das πνεῦμα ἀποκαλύψεως, die erleuchtende Kraft von oben notwendig.

εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας — Der hl. Thomas vermutet unter ἡμᾶς die Apostel; aber kommt nur diesen der Ehrentitel „Gläubige" zu und nicht vielmehr allen Christen? — Indes verstehen wir wohl, was den hl. Thomas zu dieser Deutung bewog. Ihm machte der Ausdruck „εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας" Schwierigkeiten. Eine doppelte Beziehung ist hier nämlich denkbar. Entweder schließt sich εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας auch dem Gedanken nach unmittelbar an τῆς δυνάμεως αὐτοῦ an, oder an ein nach τί zu denkendes ἐστί.

Nach der ersten Beziehung wäre der Sinn: damit ihr wisset, welches die überschwengliche Größe seiner Macht ist **in** uns, die wir gläubig sind, d. h. wie sich diese überschwengliche Gottesmacht in uns **zur Zeit** wirksam zeigt, (so die Mehrzahl der Erklärer, voran der hl. Chrysostomus, Oekumenius, Theophylakt, der hl. Hieronymus, der hl. Thomas von Aquin, Justiniani).

Nach der zweiten Beziehung ergäbe sich der Sinn: damit ihr wisset, welches in Bezug auf uns ist die überschwengliche Größe seiner Macht, das heißt, wie überschwenglich groß die Macht Gottes sich in unserer Bestimmung (εἰς ἡμᾶς), in unserer künftigen Verherrlichung äußern wird.

Wie schon bemerkt, teilt der hl. Thomas die erstere Auffassung, und eben das führte ihn zu der Vorstellung, das ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ von den außerordentlichen Erfolgen zu verstehen, welche der Glaube der Apostel allenthalben, besonders in der Predigt bewirkte, und auf welche allein der emphatische Ausdruck passe. Aber

um den Glauben handelt es sich hier überhaupt nicht, sondern um die Gläubigen, um die Gläubigen, insoferne sich an ihnen die Macht Gottes in überschwenglicher Weise manifestiert.

Es frägt sich jetzt nur, ob diese Manifestation in der Gegenwart oder erst in der Zukunft eintritt, ob also der Apostel betet, die Leser möchten erkennen, welche, jedes Maß übersteigende, Größe der Gottesmacht sich jetzt schon an ihnen wirksam zeige oder ob er betet, sie möchten erkennen, was diese Macht einstens in bezug auf sie ausführen wird.

Der Zusammenhang ist offenbar mehr für das letztere. Sowohl was unmittelbar vorausgieng, als auch was nachfolgt, empfiehlt diese Erklärung.

Unmittelbar vorher hatte der Apostel von dem Reichtume der Herrlichkeit, den Gott uns als Erbteil geben wird, gesprochen, und im Folgenden schildert er die Herrlichkeit Christi zur Rechten des Vaters, was ist da natürlicher, als daß er in diese Betrachtung von der Himmelsglorie, wie sie uns einst zu teil wird und wie sie Christus schon besitzt, auch den Gedanken an die Gottes-Macht einfließen läßt, wie sie da und dort, bei uns und bei Christus sich offenbart? Man trägt die Bewunderung eines großen Werkes immer auch auf den Meister über. Wünscht darum der Apostel den Lesern die volle und klare Erkenntnis ihrer künftigen Glorie, so muß er ebenso wünschen, daß sie auch die Macht erkennen, welche so großes zu stande bringt, er muß es wünschen, sagen wir, weil die Leser eben dieser Macht ihren Dank schulden.

Aber wie der Apostel dem πλοῦτος τῆς δόξης (V. 18) verlegen gegenüberstand, so daß ihm das Wort zur näheren Bestimmung dieses πλοῦτος fehlte, ebenso weiß er auch hier von dem μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ nichts weiteres zu sagen, als daß es sein Analogon habe an der Macht Gottes, welche bei der Auferstehung und Erhöhung Christi wirksam war.

κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ — nach der Wirksamkeit der Kraft seiner Macht — ist somit mit dem folgenden Verse zu verbinden und soll mit ihm und überhaupt mit dem ganzen folgenden Abschnitt den Erkenntnisgrund für das ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ angeben.[1])

[1]) Das ist auch die Auffassung von Thomas de Vio: Et ne incredibilis huius modi superexcellens magnitudo divinae potentiae credatur futura in nos, manifestat eam a simili efficacia quam jam exercuit in Christo. Hanc enim similem efficaciam significat dicendo: secundum operationem potentiae fortitudinis eius quam operatus est in Christo Jesu. Ita quod particula »secundum operaitonem« refertur ad particulam »supereminens magnitudo potentiae etc.« Intendit

Der hl. Chrysostomus und nach ihm andere — Erasmus; ferner Justiniani, Calovius, Rosenmüller, Flatt, Rückert, Matthies, Meier, Hodge, Hofmann — verbinden κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ mit dem unmittelbar vorausgehenden πιστεύοντας, so daß damit die Ursache unseres Glaubens bezeichnet würde und κατά Causalbedeutung hätte. „Wie könnte man," sagt der hl. Chrysostomus, „mit Worten jene Herrlichkeit schildern, an welcher die Heiligen einst teil haben werden? Keine menschliche Sprache reicht dazu hin. Es bedarf wahrlich der Gnade, daß der Geist dies erfasse."

Indes spricht der Zusammenhang nicht für diese Verbindung. Der Apostel will offenbar nicht den Ursprung des Glaubens nachweisen, sondern der Sinn ist: die überschwengliche Größe der göttlichen Macht, wie sie in Beziehung auf die Gläubigen bei ihrer Auferstehung und Verherrlichung sich entfaltet, sollen die Leser wissen und will er ihnen am Beispiele Christi zeigen. Es ist, als ob der Apostel den Lesern zuriefe: „Erkennet die überschwengliche Größe der Macht Gottes, wie sie auch euch gegenüber offenbar wird, daran, daß dieselbe ἐνέργεια (Wirksamkeit), dasselbe κράτος (Kraft) und dieselbe ἰσχύς (Stärke), wie sie bei Christi Auferstehung und Verherrlichung wirksam war, auch bei euch wirksam sein wird."

Der Vergleichungspunkt ist somit nicht das Werk, sondern die Wirksamkeit Gottes.

Diese Wirksamkeit denkt sich der Apostel in drei Entwickelungsphasen als Stärke an sich oder Vermögen (ἰσχύς vgl. 2. Kön. 23, 25; Mark. 12, 30; Luk. 10, 27; 2. Petr. 2,11), als Kraftanstrengung (κράτος vgl. Luk. 1, 51; Act. 19, 20; Hebr. 2, 14) und als in voller Thätigkeit sich entfaltende Wirksamkeit (ἐνέργεια).

Damit führt er die Leser in die geheimnisvolle Werkstätte göttlichen Wirkens und zeigt ihnen, wie Gott so zu sagen seine ganze Kraft einsetzt, um ein Werk zu schaffen, das sein Seitenstück nur an der Auferstehung und Verherrlichung Christi hat.

Man schwächt also den Gedanken des Apostels wesentlich ab, wenn man die Ausdrücke ἐνέργεια, κράτος, ἰσχύς synonym nimmt, ihnen lediglich rhetorisch-pleonastische Bedeutung beilegt oder wenn man den einen oder anderen Ausdruck unter Annahme eines Hebraismus attributiv nimmt, z. B. τοῦ κράτους gleich τὴν κρατοῦσαν (Pfeile) oder κράτους τῆς ἰσχύος gleich »potentia virtuosa« (Thom. v. Aq.) faßt.

---

enim et dicit, ut sciatis, quae sit supereminens illa magnitudo in nos secundum operationem, hoc est similis operationi potentiae fortitudinis eius, Dei, quam operatus est, hoc est exercuit in Christo.

Es lag gewiß nicht in der Art des Apostels, mit Worten zu spielen, sein Ideenreichtum verlangte das Gegenteil. Ein fruchtbarer Denker ist nie wortbreit, sondern wortkarg und wie oft ist das, was er spricht oder schreibt, nur der dürftige Niederschlag dessen, was er in der stillen Werkstätte des Geistes zu großen Gedankengebilden verarbeitet hatte? Jeder echte Denker muß unzählige Male die alte Klage nachempfinden: „Schlimm, daß der Gedanke erst in der Worte tote Elemente zersplittern muß, die Seele sich im Schatten verkörpern muß, der Seele zu erscheinen.“ Mit dieser Thatsache mußte Paulus wie jeder andere Denker rechnen, er noch mehr als andere, da er mitunter in Begriffen dachte, die sich gar nicht „verkörpern“, sondern nur leise andeuten ließen, die gewißermassen nur einen schwachen Schimmer an's „Wort“ abgeben. Darum ist so manches Wort im Munde des Apostels von geradezu unerschöpflicher Tiefe und Fülle. Dies gilt auch von diesen drei Ausdrücken. Wer vermag den Vorstellungskreis genau zu umgrenzen, dem jeder derselben entnommen ist? Das ist schon wegen der Parallele mit Christus nicht möglich, da die an ihm sich äußernde Gottesenergie alle Begriffe übersteigt. Der Apostel fährt nämlich fort:

V. 20: ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις

V. 20: Die er gewirkt hat an Christus, da er ihn von den Todten auferweckte und ihn setzte zu seiner Rechten in der Himmelswelt —

V. 21: ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι,

V. 21: hoch über alle Herrschaft und Macht und Gewalt und Hoheit und jeden Namen, der genannt wird nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt, —

V. 22: καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ,

V. 22: und hat alles unter seine Füße gethan, und eben ihn hat er als Haupt über alles gegeben der Kirche, —

V. 23: ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

V. 23: die da ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt.

V. 20 ἣν ἐνήργηκεν nach A. B. Euthal. Cyrill., Procop., T. (Gt.) Tr. u. W.-H. (am Rande) zu lesen, statt ἐνήργησεν. Der Schreibende hatte die an Christus bewiesene Wirksamkeit als vollständig abgeschlossene Handlung vor sich, daher Perfektform.

Das Particip Aorist ἐγείρας bedeutet hier Gleichzeitiges nicht Vorvergangenes, wie auch Act. 1, 24 προσευξάμενοι εἶπον betend sprachen

sie (es folgt unmittelbar das Gebet), ebenso Col. 2, 13; Phil. 2,7; Röm. 4,20 u. a. (Winer S. 321).

Der Apostel sagt nun in unserem Verse:

Die göttliche Wirksamkeit habe sich an Christus bewährt, einmal dadurch, daß sie ihn auferweckte und dann dadurch, daß Gott ihn zu seiner Rechten setzte in der Himmelswelt.

In wie ferne sich in der ersteren ἐνέργεια die überschwengliche Größe der göttlichen Macht offenbarte, ist unschwer einzusehen. Todte zum Leben zurückzurufen, geht über alle Menschenmacht.

In wie ferne sich aber dieselbe überschwengliche Größe der Gottesmacht auch an uns, beziehungsweise an den Lesern sich bewähre, sagt der Apostel erst im zweiten Kapitel.

καὶ καθίσας (nicht καὶ ἐκάθισεν L. Ti. Tr. W.-H.; in seiner VIII. Ausgabe hat Ti. wieder καὶ καθίσας gelassen nach ℵ. A. B. Minuskeln, Vulgata, Cyrill (utr.), Euseb., Procop, und die Lateiner).

αὐτὸν — nur v. Tr. u. W.-H. gestrichen gegen ℵ., A., Minuskeln, Kop., Peschittho, Aeth., Origenes, Procop., Victorin., Ambrosius, Hieronymus.

ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις —

Das Sitzen zur Rechten war bei den Alten, wenigstens bei den Hebräern ist das ausgemacht, ein Zeichen des besonderen Wohlgefallens, der Ehre und Hoheit. Als Joseph seine beiden Söhnchen Jakob vorstellte, damit er sie segne, da stellte er den Aelteren zur Rechten und den Jüngeren zur Linken des Patriarchen und er fand es fast für unbillig, daß der sterbende Vater die Rechte auf das Haupt des Jüngeren und die Linke auf das Haupt des Aelteren legte.[1]) Salomon ließ seine Mutter zu seiner Rechten sitzen (1. Kön. 2, 19). Der Messias wird Ps. 110, 1, als zur Rechten Gottes sitzend, dargestellt. Beim letzten Gerichte werden die Guten zur Rechten, die Bösen zur Linken gestellt werden (Matth. 25, 33).

Somit bedeutet καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ die höchste himmlische Auszeichnung, welche der menschlichen Natur Christi widerfahren konnte, eine Auszeichnung, der dann auch die entsprechende Macht zur Seite geht, wie sie V. 22 von Christus ausgesagt wird.

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις wollen einige Erklärer zu der unbestimmten Vorstellung eines status coelestis abschwächen, als wenn damit bloß so viel gesagt sei, daß Christus im Vergleiche zur Welt höher stehe. Man bleibe beim Ausdrucke, dieser aber spricht entschieden für die räumliche Vorstellung, für den Ort der höchsten und ewigen Güter.

---

[1]) I. Mos. 48, 13—19.

In der Formel „zur Rechten Gottes sitzen in der Himmelswelt", lassen sich drei Vorzüge unterscheiden, die der Würde, der Macht und der Seligkeit. Diese drei Güter sind Christo im eminenten Sinne, in „überschwenglicher Weise" zu teil geworden, in allen dreien zeigt sich darum auch die überschwengliche Größe der göttlichen ἐνέργεια.

Die Würde und Macht des verklärten Christus erhalten nun im folgenden ihre Illustration, und zwar die Würde in V. 21 und die Macht in V. 22.

V. 21: ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος —

ὑπεράνω eigentlich „oben über" betont die prinzipale Stellung Christi gewissen anderen Größen gegenüber, die der Apostel mit ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις κυριότης, bezeichnet.

Diese prinzipale Stellung ist eine vollkommene, denn ὑπεράνω ist mehr als das einfache ἄνω, es potenziert den Begriff „Erhabenheit" und läßt an eine Prinzipalität denken, der keine andere gleichkömmt, denn daß der Apostel Großes mit Großem mißt, Christus mit anderen höheren Wesen an unserer Stelle in Vergleich zieht, darüber herrscht nur eine Ansicht.

Die Ausdrücke ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, κυριότης sind bezeichnend. Der Apostel wiegt gleichsam im Geiste Größe gegen Größe ab nach den verschiedensten Beziehungen, die da sind: Herrschaft (ἀρχή) gegen Herrschaft, Macht (ἐξουσία) gegen Macht, Gewalt (δύναμις) gegen Gewalt, Hoheit (κυριότης) gegen Hoheit und es frägt sich jetzt nur, aus welchen Gebieten und Kreisen er die Vergleichsobjekte entnahm, um an ihnen Christi Erhabenheit und Größe zu messen? Gehören diese Vergleichsobjekte der irdischen oder überirdischen Welt an, sind es Abstractionen oder konkrete Gestalten?

Wir sagen: Die Namen selbst sind zwar, zumal in ihrer Singularform, Abstracta, aber Abstracta können einer konkreten Persönlichkeit, Christus, nicht als Vergleichsobjekte dienen, da man nur Homogenes mit einander vergleichen kann.

Die abstracten Bezeichnungen müssen folglich konkret gedacht sein, es müssen unter ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις und κυριότης Klassen oder Kategorien von Persönlichkeiten gemeint sein, auf welche diese Namen als Kollektivbezeichnungen passen.

Somit ständen wir vor der weiteren Frage: Gehen diese Kollektivnamen auf irdische oder überirdische Wesen?

In der That gab es Exegeten, welche nach der ersteren Erklärung griffen, heutzutage freilich spricht man von ihnen nur mehr als von „exegetischen Monstra" und sie seien deßhalb auch nur der Curiosität

wegen erwähnt. Da dachte sich z. B. der eine unter ἀρχή, ἐξουσία ꝛc. ꝛc. Vertreter der jüdischen Obrigkeit, ein anderer dachte speziell an jüdische Lehrer und Rabbiner, wieder ein anderer verstand darunter politische Machthaber, Asiarchen, Proconsuln, auch die Kriegshauptleute wurden nicht vergessen.

Der erste, der auf solche Einfälle verfiel, wenigstens Veranlassung dazu gab, war Melanchthon (vgl. Bähr zu Kol. 1, 16). Er sagt nämlich mit Bezug auf die mehr genannten Bezeichnungen: intelligit vetustas angelos, nos omnia imperia et ordinem creaturarum, politiarum, oeconomorum, conjugii, legum, gubernationem in coelo et in terra intelligimus. Melanchthon gab also doch so viel zu, daß man auch an überirdische oder himmlische Gewalten denken könne, andere wie Braun, Vitringa, Salomon van Till, Teller, Tittman kamen dagegen über die Kaiser und Statthalter, Rabbiner und Ratsherren nicht hinweg, so daß ein bekannter Exegete des vorigen Jahrhunderts, Michaelis, sich doch den schüchternen Einwand erlaubte: „ist es nicht matt, Christus mit Rabbiner und Ratsherren in Verbindung zu bringen und zu sagen, Christus habe auch Rabbiner und Ratsherren geschaffen, oder wie hier, er stehe hoch über den Rabbinern und Ratsherren?“ —

Mit einer an Einstimmigkeit grenzenden Einhelligkeit sprechen sich die Exegeten unserer Kirche für die Deutung der erwähnten Ausdrücke auf überirdische Gewalten und zwar auf Engel aus.

Muß schon die pietätvolle Rücksichtnahme auf diesen consensus communis vor absonderlichen Erklärungen schützen, so erlaubt auch der Zusammenhang und eine Vergleichung unserer Stelle mit Eph. 3, 10 keine andere Interpretation. Sowohl die vorhergehende Erwähnung der Erhöhung Christi in den Himmel als auch das Folgende: „und über jeden Namen, der genannt wird nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt (ἐν τῷ [αἰῶνι] μέλλοντι),“ — würde die Erwähnung irdischer, sei es geistlicher oder politischer Gewalten, abgeschmackt erscheinen lassen, da es sich von selbst versteht, daß, wer zur Rechten Gottes in der Himmelswelt sitzt, offenbar über allen irdischen Machthabern steht. Geradezu unmöglich macht aber eine solche Beziehung der αἰὼν μέλλων; denn in der künftigen Welt finden wir weder Kaiser noch Könige noch Proconsuln u. s. w.

Endlich finden sich die hier vorkommenden Bezeichnungen ἀρχή und ἐξουσία wieder Eph. 3, 10 und zwar mit dem Zusatze ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, was vollends gar keinen Zweifel mehr an dem überirdischen Charakter dieser Wesen übrig läßt.

Beachtenswert ist auch, daß der hl. Ignatius in seiner epistola ad Trallianos 5, 6 (ed. Funk p. 206) die ἄγγελοι und ἀρχαί als am gleichen Orte, im Himmel nämlich, befindliche Wesen schildert.

Nun ist es allerdings richtig, daß ἀρχαί und ἐξουσίαι im Sinne des hl. Paulus auch böse Geister sein können, wie Eph. 6, 12 und Kol. 2, 15 nur in diesem Sinne zu deuten ist, allein da es sich an unserer Stelle doch mehr um die Herrlichkeit des erhöhten Christus als um seinen Sieg über das Reich der Finsternis handelt, so liegt es nahe, hier nur an gute Engel zu denken.

Woher aber diese Engelnamen stammen, und welche tiefere Bedeutung jedem einzelnen von ihnen zukomme, das läßt sich, gestehen wir es unverholen zu, einfach nicht sagen.

Der hl. Hieronymus behauptet, der Apostel habe diese Namen der jüdischen Tradition entlehnt: arbitror, apostolum de traditionibus Hebraeorum ea, quae secreta sunt, in medium protulisse (Comment. ad Eph. 1, 21), darnach wären sie also ein Erzeugnis jüdischer Geheimlehre gewesen.

Es ist diese Ansicht nicht ohne Protest geblieben, doch vermochte man wesentlich Besseres an ihre Stelle nicht zu setzen.

Thatsache ist, daß seit der babylonischen Gefangenschaft die Angelologie einen Hauptteil der jüdischen Theologie bildete und so ziemlich gewiß ist, daß manche Engelnamen an die Namen persischer Genien erinnern[1]); auch das soll zugegeben sein, daß die sogenannte alexandrinisch-jüdische Theologie, welche hauptsächlich der Jude Philo repräsentierte, mit den Engelwesen eine förmliche Apotheose trieb und daß gerade durch Philo die Engellehre zu einem Ansehen gelangte, der sich auch die palästinensische Gelehrtenwelt, der unser Apostel einst angehörte, nicht verschließen konnte.

Ob wir es also bei diesen Namen mit einer Reminiscenz aus der vorchristlichen Theologie des Apostels zu thun haben oder ob sie auf eine unmittelbare Offenbarung zurückzuführen sei, wie man in der alten Zeit auch annahm, wer wollte das entscheiden? Hier gilt das Wort des hl. Augustinus: »dicant, qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt« und wir müssen einfach mit ihm bekennen: ego me ista ignorare confiteor.

---

[1]) Vgl. Einen sehr interessanten Aufsatz hierüber enthält die Zeitschrift: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Jahrg. 1866 Bd. IV Nr. 3 unter der Ueberschrift: Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Persismus, von Kohut.

Dieselbe Dunkelheit wie über dem Ursprunge schwebt auch über der Bedeutung dieser Namen. ἄσημα καὶ οὐ γνωριζόμενα „unverständlich und unerkenntlich", nennt sie der hl. Chrysostomus und weiter kommen auch wir nicht.

Nur soviel ist gewiß, es gibt Unterschiede in der Engelwelt, also Rangklassen, dies steht dogmatisch fest (vgl. Jos. 5, 13; Job 33, 23; Ps. 103, 20) folglich läßt sich annehmen, daß hier solche Rangklassen erwähnt sind; ob aber diese Rangklassen auch in der ihnen zukommenden Ordnung aufgeführt sind, entzieht sich wieder vollständig unserer Kenntnis.[1])

καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι —

Offenbar will hier der Apostel mehr sagen, als, Christus stehe über allem, was einen Namen führt. Das wäre in der That eine matte Gegenüberstellung, vielmehr ist der Sinn unseres Satzes der: Christus steht über allem, was einen Namen hat d. h. was mit Auszeichnung genannt wird.

Der hl. Chrysostomus und Theodoret beschränken den Ausdruck auf Engelnamen, nämlich auf die uns unbekannten Engelnamen, „So erhaben ein Name im Himmel sein mag, er (Christus) steht höher als alle." Aber der Zusatz: „nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen" gestattet keine solche Begrenzung, vielmehr muß gerade mit Rücksicht auf diesen Zusatz gesagt werden, daß der Apostel seine Betrachtung auf das Diesseits und Jenseits ausdehnt.

V. 22: καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ —

Schilderte der Apostel im vorigen Verse die erhabene Würde, die der erhöhte Christus im Himmel empfing, so hier seine Herrschermacht über das „All". Er ist κύριος im eminenten Sinne. Seine Herrschermacht ist eine universelle — τὰ πάντα (vgl. Hebr. 2, 8) — und eine absolute, was nach antiker Auffassung eben das „zu Füßen legen" ausdrückt[2]).

---

[1]) Es ist bekannt, daß sich die christliche Angelologie als Wissenschaft hauptsächlich an die beiden Namen des (Pseudo-) Dionysius des Areopagiten und des hl. Gregor des Großen knüpft. — Sie teilen die Engelwelt in drei Hierarchien mit neun Chören ab, nämlich: I. Hierarchie a) Seraphim, b) Cherubim, c) Thronen; II. Hierarchie a) Hoheiten (κυριότητες), b) Kräfte (δυνάμεις [Nach Gregor Herrschaften ἀρχαί]), c) Mächte (ἐξουσίαι). III. Hierarchie a) Herrschaften (ἀρχαί [Nach Gregor Kräfte δυνάμεις]), b) Erzengel; c) Engel. Dionysius behält die Reihenfolge des Epheserbriefes bei, während Gregor dieselbe nach dem Kolosserbriefe 1, 16 gibt.

[2]) Thomas Aq.: Per hoc (sc. subjecit sub pedibus ejus) detur intelligi, quod omnis creatura totaliter est subjecta potestati Christi. Illud enim est a nobis omnino subjectum, quod pedibus conculcamus.

Die hebräischen Worte תחת רגליו שׁוּת eigentlich „unter die Füße legen", stellen das Bild vom überwundenen Feinde dar, dem man den Fuß auf den Nacken setzte. Der Satz ist ein Citat von Ps. 8, 7. Die Psalmstelle geht zunächst auf die ideale Menschheit, da aber diese zuerst und am vollkommensten in Christus, ihrem Haupte, sich individualisirte, auch auf Christus.

καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ — αὐτόν ist mit Nachdruck vorangestellt = und eben (et ipsum Vulg.) ihn hat er als Haupt über alles gegeben, der Kirche oder wenn man δέδωκε für das hebräische ויתן nimmt, das auch in der Bedeutung „setzen" vorkommt = und eben ihn hat er gesetzt als Haupt über alles für die Kirche.

Der hl. Chrysostomus und Theophylakt vermuten in unserem Verse eine Verschiebung der Worte, worin ihnen auch Cornelius a Lap. und Estius beistimmen. Sie machen nämlich den Vorschlag zu lesen, entweder: καὶ αὐτὸν ὑπὲρ πάντα ἔδωκεν κεφαλὴν τῇ ἐκκλησίᾳ = und ihn, der über alles ist, gab er als Haupt der Kirche oder: καὶ ὑπὲρ πάντα αὐτὸν ἔδωκεν κ. τ. λ. = und zu allem hin oder über all dem gab er ihn als Haupt der Kirche. Aber zur Annahme einer solchen doch sehr seltenen Figur der traiectio sollte man sich erst entschließen, wenn die gegebene Stellung der Worte gar keinen Sinn gibt. Eine solche Notwendigkeit liegt jedoch hier nicht vor.

Die Vulgata, Ambrosius und Augustinus lesen statt ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ — ὑπὲρ πάσην τὴν ἐκκλησίαν, was offenbar spätere Emendation ist.

Der hl. Hieronymus und Anselm endlich verstehen unter ὑπὲρ πάντα Personen, d. i. die Glieder der Kirche; allein so schlechtweg darf das Neutrum nicht für das Masculinum genommen werden und zudem wäre ὑπὲρ πάντα eine Einschaltung, deren Zweckmäßigkeit nicht einzusehen ist, da es sich von selbst versteht, daß, wer das Haupt des Ganzen ist, auch Haupt aller einzelnen Teile sei.

Unsere Uebersetzung: „und eben ihn hat er als Haupt über alles gegeben der Kirche" wird dem Texte am meisten gerecht, nur ist zu beachten, daß es nicht heißt: κεφαλὴν ὑπὲρ πάντων, sondern ὑπὲρ πάντα, daß also der Sinn nicht ist „und ihn der schon das Haupt über alles ist, hat er zugleich als Haupt der Kirche gegeben", denn in diesem Falle müßte κεφαλὴν ὑπὲρ πάντων stehen, sondern daß der Sinn ist „und ihn hat er als Haupt über alles (hinweg) der Kirche gegeben", d. h. dadurch, daß Christus nach V. 20—22 die absolute Prinzipalität hat, ist er als „alles überragendes" Haupt der Kirche gegeben.

Haupt ist Christus zunächst nur der Kirche gegenüber, dem Universum gegenüber ist er ὑπεράνω ὤν. Und warum ist er zunächst nur der Kirche gegenüber das Haupt? Darauf gibt Antwort V. 23.

V. 23: ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ —

ἥτις ist begründend = die da ist sein Leib.

Die Kirche Christi Leib! Ein Satz, der nicht tief genug erfaßt werden kann. Nicht äußere Ordnungen sind es, durch welche die Gläubigen zu einer Gemeinde, zur ἐκκλησία verbunden werden; diese Verbindung ist auch nicht eine Gemeinschaft von Individuen ein und derselben Gattung, vielmehr ist sie eine organische Verbindung, mit anderen Worten, die Kirche stellt ein Individuum dar, welches die ganze Gattung ausfüllt, gerade so wie das menschliche Individuum alle Glieder des menschlichen Organismus ausfüllt.

Dieses Individuum der Kirche heißt σῶμα Χριστοῦ Leib Christi (vgl. 1. Kor. 12, 27; Kol. 1, 24), nicht nur, weil sie Christo angehört, sondern weil sie in Christus ruht und lebt, an Christus ihre Lebensquelle hat, aus der alle Glieder ihre Lebenskraft schöpfen, so daß in allen Christi Leben pulsiert, alle ein Christus in Christus Jesus sind (ἀπάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Gal. 3, 28). Somit sind wir Viele ein Leib in Christus (οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ Röm. 12, 5) und darum ist Christus das Haupt der Vielen, der Kirche, denn die Vielen können nur ein Leib sein, wenn sie unter ein Haupt gebracht sind und sie können nur der Leib Christi sein, wenn dieses Haupt Christus ist.

Ist nun Christus derjenige, in welchem sich die Vielheit der Gläubigen in Eins zusammenschließt, so ist es dasselbe, ob man sagt, es sei ein Christus in den Vielen, also er sei der Leib und die Vielen die Glieder, oder ob man sagt, die Vielen zusammen seien in dem einen Christus, also sie seien der Leib und Christus sei das Haupt.

So besteht zwischen Christus und der Kirche ein fortgesetztes Wechselleben, ein „Verwachsensein", um in der Sprache unseres Apostels zu reden (Röm. 6, 5: σύμφυτοι γεγόναμεν vgl. Joh. 15, 1—5). Die Kirche lebt in Christus, weil sie in ihm ihren Lebensgrund hat und Christus lebt in der Kirche, weil er die Kirche mit seinem Lebensodem erfüllt und darum ist die Kirche das πλήρωμα,[1]) das von Christus Erfüllte.

[1]) πλήρωμα hat hier, wie die meisten Wörter auf μα (ἄγγελμα, ἀργύρωμα, κήρυγμα, ὅραμα) passiven Sinn. Im Neuen Testamente hat es beinahe immer diesen Sinn, selbst Matth. 9, 16: αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται und in der Parallelstelle Mark. 2, 21 scheint die passive Bedeutung vorzuwiegen, wenigstens an der ersteren Stelle ist, wenn αὐτοῦ auf ἐπίβλημα sich bezieht, die aktive Bedeutung ausgeschlossen. Ganz zweifellos ist der passive Sinn

Als „Erfüllender" wird Christus näher charakterisiert durch ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρούμενος.

Hier ist vor allem das Präsens zu beachten. Das Erfüllen ist ein fortschreitender Prozeß; fort und fort erfüllt Christus das All in allem. Was heißt das? Nichts anderes, als was der Apostel schon V. 10 in dem ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ausgesprochen hat. Fort und fort geht die Absicht Christi dahin, das All mit seinem Lebensodem zu durchdringen, das All seinem mystischen Leibe einzugliedern, damit er so das Haupt auch von dem ganzen Universum sei, wie er es jetzt schon von der Kirche ist. Und dabei soll nichts ausgeschlossen sein, das ganze Universum in allen seinen Gliedern und Teilen τὰ πάντα ἐν πᾶσι — soll von diesem Lebensodem ergriffen, belebt, kurz erfüllt werden.

Das ist das Amt, das Christus als „Wiederbringer" ausübt und so lange ausüben wird, bis „das All" beim Weltgerichte sein zeitliches Ende findet. Alsdann wird er dem Vater „das All" übergeben, auf daß Gott sei „Alles in Allem" (1. Kor. 15, 24—28). Zwar wird, auch wenn alles wiedergebracht ist, Christus, der Sohn Gottes, des Vaters Herrschaft und Herrlichkeit teilen, aber nicht mehr als Wiederbringer, weil nichts mehr wiederzubringen ist, Gott schon „Alles in Allem" ist.

---

in den paulinischen Stellen 1. Kor. 10, 26: τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς; Röm. 13, 10: πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη; 15, 29 ἐν πλήρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι. Gal. 4, 4 ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου. Kol. 1, 19; 2, 9.

In demselben Sinne wird πλήρωμα auch in den igentianischen Briefen verstanden, so im Briefe an die Epheser: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει Θεοῦ πατρὸς πληρώματι . . . τῇ ἐκκλησίᾳ κ. τ. λ. und in dem Briefe an die Trallianer: Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος . ., ἐκκλησίᾳ ἁγίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Τράλλεσιν . . . ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι, ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι.

Im aktiven Sinne nehmen das Wort Chrysostomus, Oekumenius, Ambrosiaster, Theophylakt, Anselm, Thomas von Aquin, Thomas de Vio, Justiniani, Estius, Cornelius a Lapide; Calvin, Beza u. a.; Bisping, gerieten aber dabei in den Widerspruch, daß sie mit πλήρωμα αὐτοῦ den Apostel sagen lassen: Die Kirche als Leib vollende Christum als Haupt, dagegen mit πληρουμένου τὰ πάντα ἐν πᾶσι, daß Christus es sei, welcher Alles in Allem vollende. Einige, wie Estius und Cornelius a Lapide, welche diesen Widerspruch wohl fühlten, suchten sich damit zu decken, daß sie πληρουμένου passivisch faßten und zu τὰ πάντα ein κατά ergänzten und sich den Ausdruck so deuteten. Christus secundum omnia seu quoad omnia (i. e. omnes gratias, virtutes — Cornel. a Lap.) in omnibus sui corporis membris adimpletur — ein Satz, der zu dogmatischen Bedenken Anlaß geben könnte.

Zweites Kapitel.

Inhalt: Der Apostel vollendet die Parallele mit Christus, indem er den Lesern zeigt, wie die Gottesenergie sich zur Auferweckung und Erhöhung Christi ein Seitenstück an ihrer (geistigen) Auferstehung und Erhöhung geschaffen habe (VV. 1—5). Daran reiht er die feierliche Versicherung, daß die ihnen gewordene Auszeichnung eine ganz und gar unverdiente, also reine Gnadensache sei (VV. 6—10). Waren sie doch Heiden, folglich ohne alle Anwartschaft auf die Verheißungen Israels und schien es doch, als ob ihnen jegliche Hoffnung auf eine bessere Zukunft abgeschnitten war, waren sie ja ohne Gott! (VV. 11—12.) Und nun diese wunderbare Wendung! Was man sie einst so bitter empfinden ließ, die Unbeschnittenheit, hat ihren reichen Ersatz im Blute Christi gefunden, die Feindschaft, die sie mit dem ganzen Grolle des Nationalhasses verfolgte, hat sich am Kreuze Christi gebrochen und Friede ist eingekehrt zwischen Jude und Heide und was noch mehr ist, auch zwischen Gott und denen, die ohne Gott waren (VV. 15—18). Was ehedem „Fremdling" hieß, ist zum vollberechtigten Bürger geworden und Heidentum wie Judentum liefern gleich gute Steine zum Gottesbau. (VV. 19—23.)

Kap. II, 1—22.

Der soteriologische Inhalt der christlichen Offenbarung.

V. 1: καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν,[1])

V. 1: Auch euch, die ihr tot waret in euren Fehltritten und Sünden, —

V. 2: ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ[2]) πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας,

V. 2: in welchen ihr einst wandeltet gemäß dem Zeitalter dieser Welt, gemäß dem Herrscher des Reiches der Luft, des Geistes, der jetzt noch wirkt in den Söhnen des Ungehorsams,

---

[1]) ὑμῶν nach ἁμαρτίαις findet sich in ℵ. A. B. D. E. F. G. P. Minusk., Vulg., It., in der syr., arab., kopt., äthiop. Uebersetzung (die armen. las ὑμῶν nach παραπτώμασιν), ferner bei Origen., Euthal., Theodoret, Lucif., Victorin., Ambrosiaster und wurde aufgenommen von Ln., T., Tr., W.-H., Gt.

[2]) F. G. haben τούτου πνεύματος, wahrscheinlich aus einem Schreibfehler, Doppelsetzung des Artikels, entstanden.

V. 3: ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν καὶ ἤμεθα[1]) τέκνα φύσει[2]) ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί.

V. 4: ὁ δὲ[3]) θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς,

V. 5: καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ — χάριτί[4]) ἐστε σεσωσμένοι

V. 6: καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, —

V. 3: unter welchen auch wir alle einst wandelten in den Begierden unseres Fleisches, den Willen des Fleisches und der Gedanken vollbringend, und waren von Natur Kinder des Zornes, wie die anderen auch; —

V. 4: hat aber Gott, der reich ist an Erbarmen, um seiner großen Liebe willen, mit der er uns geliebt hat,

V. 5: (also) auch uns, die wir tot waren durch die Fehltritte, hat er mit Christus lebendig gemacht, — durch Gnade seid ihr gerettet, —

V. 6: und miterweckt und mitversetzt in den Himmel in Christus Jesus, —

V. 1. ὑμᾶς ist abhängig von συνεζωοποίησεν (V. 5). — Der lange Periodenbau, ferner der Wechsel der Person ὑμᾶς — ἡμᾶς und das Hyperbaton (Stellung des Subjects und Prädicats V. 4 ὁ θεὸς und V 5. συνεζωποίησεν an Schluß der Periode) erklärt sich aus der erregten Sprache.

Der Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitt ist schon berührt worden (vgl. S. 85); der Apostel zeigt jetzt, wie sich die göttliche ἐνέργεια auch bei den Lesern kundgab.

Was an Christus geschah bei seiner Auferstehung, hat sich auch (καί) bei den Lesern wiederholt; nicht zwar handelte es sich bei diesen um die leibliche Auferstehung, sondern um eine geistige Auferstehung, aber das, was die Auferstehung Christi als glänzende Manifestation göttlicher Machtgröße sofort erkennen läßt, die wunderbare Neubelebung eines Todten, ist ganz auch ihr Fall. Auch sie, die Leser, waren ja

---

[1]) ἤμεθα nach ℵ. B. Ln. T. Tr. W.-H. Gt. Die Form kommt bei keinem Klassiker vor, dagegen im N. T. noch Matth. 23, 30; Act. 27, 37; Gal. 4, 3.

[2]) τέκνα φύσει statt φύσει τέκνα nach ℵ. B. K. Orig. (viermal) Chrysost., Dam., Tertull., T., Tr. (am Rande φύσει τέκνα), W.-H., Gt.

[3]) Mit Unrecht führt Origenes (und nach ihm Hieron.) δέ auf ein Mißverständniß zurück: τὸν »δὲ« σύνδεσμον . . . ἡγούμεθα ἤτοι παρεμβεβλῆσθαι μάτην ἐν τοῖς ἀντιγράφοις, ἢ ὡς ἀπὸ ἰδιώτου τῷ λόγῳ Παύλου μὴ τεθεωρῆσθαι παρέλκοντα Vgl. die Erklärung.

[4]) D*. E. F. G. Minusk., Viktorin., Ambrosius, Ambrosiaster haben οὗ vor χάριτι, das von Ln., T., Tr., W.-H. mit Recht nicht aufgenommen ist, da χάρις auf Gott, nicht auf Christus sich bezieht.

todt (ὄντας Bezeichnung des Zustandes), insoferne sie sich durch Fehltritte und Sünden vom Leben, das in Gott ruht, getrennt hatten.

Zwischen παραπτώματα (Vulg.: delicta) und ἁμαρτίαι (Vulg.: peccata) ist kein reeller Unterschied, beide Ausdrücke bezeichnen actuelle Sünden und ihr Unterschied mag darin bestehen, daß unter den ersteren mehr die omissa, unter den letzteren mehr die commissa (St. Thom.) gemeint sind[1]), jedenfalls sind in den beiden Worten alle Arten von Sünden, Gedanken- wie Thatsünden einbegriffen.

Die beiden folgenden Verse weisen auf die Quellen dieser Fehltritte und Sünden hin und zwar V. 2 auf Quellen, die außerhalb uns liegen und V. 3 auf Quellen, die in uns selbst liegen.

V. 2: ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου —

Damit ist die geistige und sittliche Athmosphäre gemeint, in welcher sich die Leser einst bewegten.

αἰών nahmen Theodoret und der hl. Thomas im Sinne von Leben (wie die griechischen Tragiker), der erstere umschreibt es mit τὴν παροῦσαν ζωήν, der letztere übersetzt secundum saecularem vitam rerum mundanarum, es ist indes kein Grund vorhanden, αἰών hier in einem anderen Sinne zu nehmen, als Kap. 1; V. 21.

Der Ausdruck κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου besagt weiter nichts, als: ihr damaliger Lebenswandel war ganz conform (κατὰ) dem αἰών, oder paßte vollkommen zu dem αἰών, dem Zeitalter, welches der gegenwärtigen Welt zugemessen ist, im Unterschiede vom Zeitalter der künftigen Welt oder dem αἰὼν ὁ μέλλων; „sie giengen mit der Zeit", wie wir uns heute ausdrücken würden.

Da κόσμος nicht im ethischen Sinne zu nehmen ist, was schon wegen τούτου nicht angeht, so kann auch αἰών nicht in diesem Sinne stehen. Es ist der rein geschichtliche Standpunkt, an den die Betrachtung des Apostels sich anlehnt. Das geschichtliche Bild der gegenwärtigen Weltperiode drückt sich auch bei den Lesern ab. Das ist der nächste

---

[1]) Augustinus quaest. 20 in Levitic.: Potest etiam videri illud esse delictum, quod imprudenter, illud peccatum quod ab sciente committitur. Hieronymus i. l. unter bezugnahme auf Ps. 18 (19), 13: παραπτώματα quasi initia peccatorum . . . peccatum vero . . ., cum quid opere consummatum pervenit ad finem.

παράπτωμα kommt bei keinem Klassiker vor, dagegen steht es öfter in den LXX für שְׁגִיאָה פֶּשַׁע עָוֹן מַעַל also in einem ganz allgemeinen Sinne. Von den neueren Erklärungen sei nur die von Tittmann erwähnt, da sie mit der augustinischen fast zusammentrifft; er sagt, παραπτώματα beziehe sich auf die Sünde, welche man unüberlegt begehe, sei daher ein milderer Ausdruck als ἁμαρτίαι, welche Sünden bezeichnen, die mit voller Einwilligung geschehen. (De Synonymis p. 45.)

und unmittelbare Sinn des Ausdruckes, der entferntere und mittelbare ist dann allerdings die sittliche Entartung, welche dieses Bild aufweist. Nach unserer Auffassung behält jedes Wort seine selbstständige Bedeutung und liegt keineswegs ein Pleonasmus (vgl. Estius) vor.

Offen hält dann der Apostel den Lesern vor, daß ihr früherer Lebenswandel nicht nur — Weltdienst, sondern auch Teufelsdienst gewesen sei — κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος.

Dazu bemerkt der hl. Chrysostomus: „Siehst du, wie mild Paulus zu Werke geht und wie er überall den Zuhörer aufrichtet, statt ihn zu entmutigen? Er hatte nämlich gesagt: Ihr waret bis auf die äußerste Grenze des Bösen geraten; denn das ist unter dem Todtgewesensein zu verstehen. Um sie nun nicht völlig zu entmutigen, ... so gibt er ihnen, damit man nicht glaube, die ganze Schuld laste auf ihnen allein, einen Mitschuldigen (δίδωσιν αὐτοῖς σύνεργον), und zwar einen mächtigen Mitschuldigen. Und was ist das für einer? Der Teufel." So auch Theophylakt.

Beide gehen zu weit, da, wie schon Oekumenius bemerkt hat, die Herrschaft des Teufels immer nur eine bedingte war, das heißt, nur dort zur Geltung kam, wo man ihr Einfluß gestattete, folglich kann sie die Schuld nicht mildern.

Daß unter ἄρχων Satan verstanden wird, ist unwidersprochen; auch bei Johannes heißt er so, vgl. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11. Auch die Rabbinen sprechen von einem Fürsten dieser Welt (שר העולם), der ihnen bald der νοῦς νοητικός des Aristoteles, bald Sammael (סמאל), der Engel des Todes, ist; nur die Charakterisierung desselben, wie sie hier gegeben wird, macht Schwierigkeiten. Welche Bewandtnis hat es mit der ἐξουσία τοῦ ἀέρος?

Daß ἐξουσία Kollektivbezeichnung ist, also auf Personen geht, legt V. 21 des vorigen Kapitels nahe und würde auch andernfalls gar nicht verständlich sein. Die concret gedachte ἐξουσία zerlegt sich somit in eine Menge von persönlichen „Mächten," welche dem ἄρχων als Objecte seiner Herrschaft unterworfen sind.

Diese „Mächte" werden dann wieder näher bestimmt durch den Zusatz „τοῦ ἀέρος". Dieser Genitiv kann sein ein Genitiv qualitatis, so nehmen ihn Chrysostomus und Oekumenius, verstehen also unter ἐξουσία τοῦ ἀέρος, Mächte von Luft = ätherische, körperlose Wesen. Theophylakt perhorresciert den Gedanken, als sei den Teufeln ein wirkliches Herrschergebiet zuzuweisen.[1])

---

[1]) Thomas de Vio: Appellationem aeris non intelligo elementum aeris, sed subtile corpus nostris, sensibus ignotum, corpus simplex ac incorruptibile.

Dieser Genitiv kann aber auch sein Gen. subjectivus in dem Sinne, daß ἀήρ die Region bezeichnet, dem die bösen Mächte zugeteilt sind, so daß ἐξουσία τοῦ ἀέρος so viel ist als „Mächte in der Luft."

Diese Auffassung wurde schon vom hl. Augustinus vertreten und später vom hl. Thomas von Aquin[1]) geteilt; von den Griechen vertreten sie Origenes und Theophylakt.[2])

Diese Erklärung hat entschieden das Meiste für sich schon mit Rücksicht auf 6, 12, wo die ἐξουσίαι „Geisterwesen der Bosheit in der Himmelswelt" genannt werden. Nun ist der Himmel in der Schrift überhaupt und bei Paulus insbesondere der Aufenthaltsort dessen, was rein, makellos, göttlich ist, also kann unter ἐπουράνια an dieser Stelle nicht der Himmel im eschatologischen Sinne gemeint sein, sondern der astronomische Himmel oder die Region der die Erde umgebenden Luft, die Atmosphäre. Diese also bildet nach der Lehre des Apostels den besonderen Aufenthaltsort der bösen Geister, warum? Vielleicht wegen der Aehnlichkeit der physischen Beschaffenheit von Luft und Geist, worauf auch die gleiche Bezeichnung πνεῦμα, spiritus, רוּחַ hinweist. Φύσις γὰρ τοῖς πνεύμασιν ἡ ἐναέριος διατριβή — sagt Oekumenius.

Darnach könnte man κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος auch übersetzen: gemäß dem Beherrscher der Mächte in der Luft.

Wie wir uns diesen Aufenthalt der bösen Geister in der Luft zu denken haben und wie den Einfluß, den sie von dort aus auf uns bethätigen, darüber hat uns der hl. Apostel nichts mitzuteilen und dieses Schweigen haben auch wir pietätvoll zu respectieren. Wir haben aus den Worten des Apostels nur das als Glaubenswahrheit[3]) zu ent-

---

[1]) Da der hl. Thomas die L. A. ἀέρος τούτου vor sich hatte, wie einige Handschriften haben (F. G.) oder sich ausschließlich an die Vulgata hielt, wo aeris hujus steht, so faßte er per metonymiam Luft für Erde (ebenso Erasmus); das τούτου ist aber entschieden unecht.

[2]) Vereinzelt steht die Ansicht Theodor's von Mopsueste, der τοῦ ἀέρος als Gen objectivus nimmt: . . . illum (diabolum) et principem potestatis aeris spiritus vocavit. Hoc est, acceperat mandatum ut principaretur aeri, et potestatem haberet commovere eum (ed. Swete I, 143).

[3]) Wenn es feststeht, daß eine analoge Anschauung über den Aufenthaltsort der Dämonen auch außerhalb des Christentums bestand, wenn z. B. Plutarch sagt: ὕπαιθρον ἀέρα καὶ τὸν ὑπουράνιον ὄντα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων μέστον (Quaest. Rom. I. p. 247 cf. De Iside et Osiride ed. Parthey p. 44) — so thut das der Glaubenslehre keinen Eintrag, vielmehr wird die Volksanschauung durch diese bezeugt und bestätigt. Auf Diogenes Laertius, Apuleius, Maximus Tyrius, Manilius, Chalcidius (vgl. Wetstein, Elsner, Oservat. p. 206, Dougtaeus Analecta p. 127) sollte man sich nicht mehr berufen, da sie alle einer späteren Zeit angehören und was die rabbinischen Vorstellungen betrifft, wie sie bei „Eisenmenger, Entdecktes Judentum" angeführt sind und womit sich Schmidt umfänglich beschäftigt, so müßte zuerst nach-

nehmen, daß es den bösen Geistern zur Zeit noch gestattet ist, auf Erden und zwar insbesondere in den die Erde umgebenden Luftschichten zu weilen, denn nach Matth. 12, 43 und Mark. 5, 13 halten sie sich auch auf der Erde selbst, in Wüsten und Abgründen auf und lauern, nach 1. Petr. 5, 8, dem Menschen wie ein raubgieriges Tier auf, um ihn zum Bösen zu verführen oder auch physisch zu quälen.

In diesem Sinne ist unsere Stelle mit Joh. 12, 31: „Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden" — auszugleichen, denn diese Worte Jesu sagen nicht, daß Satan fortan keinen Einfluß auf die Welt mehr haben soll, sondern daß er kein Fürstenrecht mehr über sie haben wird, daher Joh. 16, 11 „der Fürst dieser Welt ist gerichtet" (κέκριται), seine Herrschaft ist gebrochen.

τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας —

πνεύματος ist Apposition zu ἐξουσίας[1]), wodurch dieselbe als geistige Macht und folglich auch ihre Thätigkeit als geistige Thätigkeit bezeichnet wird.

Somit handelt es sich bei der Herrschaft dieser Luftgeister nicht um Anwendung physischer, elementärer Gewalt, wie τοῦ ἀέρος vermuten ließe, — ὁρᾷς, ὅτι οὐ βίᾳ οὐδὲ τυραννίδι προσάγεται (Chrysost.) — sondern nur um innere, moralische Beeinflussung und auch diese ist keine absolute, sondern hängt von der Prädisposition des Menschen ab. Nur diejenigen werden von diesen Einflüssen beherrscht, die sich ihnen freiwillig hingeben, die also schon zum voraus zu diesen Luftgeistern im Verhältnis einer Gesinnungsverwandtschaft stehen und dieß sind die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας. Der Ausdruck ist hebraisirend und steht für das substantivierte Adjectiv ἀπειθεῖς, Ungehorsame.

Der Ungehorsam ist der große Frevel, den die bösen Geister an der Gottheit begiengen und er bleibt an ihnen haften für immer und ewig und er ist und bleibt der Typus für jede andere Sünde.

---

gewiesen werden, welcher Zeit die citierten Thalmudstellen entstammen und welche Autorität sie in der Person des jeweiligen Rabbi, dem sie zugeschrieben werden, hinter sich haben. So lange wir darüber im Unsichern sind, kann von einem Zusammenhange zwischen paulinischer und rabbinischer Vorstellung in der berührten Frage keine Rede sein.

[1]) Der Ambrosiaster betrachtet τοῦ πνεύματος als Apposition zu ἄρχοντα, daher er übersetzt: secundum principem potestatis aeris hujus, spiritum qui nunc operatur in filiis diffidentiae. Auf dieselbe Ansicht verfielen Piscator, Crocius, Rosenmüller, Koppe, Flatt, Rückert, de Wette, Bleek und erklären den Genitiv entweder als Constructionsfehler oder als Gen. appositivus (Flatt), aber zu der einen Annahme fehlt die Berechtigung und die andere macht schon die Wortstellung unmöglich.

Jeder Sünder ist ein υἱὸς τῆς ἀπειθείας und insoferne ist derselbe Geist, der den Mächten der Luft eignet, auch in allen Sündern thätig — ἐνεργοῦντος ἐν . . . . .

Die Partikel νῦν bedeutet nicht, daß diese dämonische Wirksamkeit erst jetzt in der christlichen Zeit sich rege, sondern ist entgegengesetzt dem αἰὼν ὁ μέλλων der zukünftigen Welt, in welche der Einfluß der Dämonen nicht mehr hineinreicht. Der Apostel sagt aber auch nicht, wie weit dieser Einfluß in das Diesseits reiche. Er macht uns nur mit der Thatsache dieses Einflusses bekannt und an dem Glauben an diese Thatsache müssen wir es uns auch genügen lassen. Weiter darüber zu grübeln, frommt nicht, sondern würde zum Teufelspuck führen.

Dem Glauben an die Dämonen der Luft trägt die Kirche Rechnung in den Exorcismen und Benedictionen, womit sie die Elemente der Natur von dämonischen Einflüssen säubert.

V. 3: ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε — ἐν οἷς geht auf υἱοῖς nicht auf παραπτώμασιν, wie manche[1]) meinen = unter welchen Ungehorsamen auch wir alle einstens wandelten.

Mit Schonung behandelt der Apostel die üble Vergangenheit der Leser, indem er auch seine Person (ἡμεῖς πάντες) unter die Söhne des Ungehorsams einreiht. Er stellt sich mit den Lesern auf eine Stufe, damit andeutend, daß es ihm nicht darum zu thun sei, etwa einen Tadel gegen die Leser auszusprechen, sondern einfach eine Thatsache zu bezeichnen, die wie keine andere geeignet war, die Gottesenergie im hellsten Glanze zu zeigen.

Der Zusatz ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ist nicht auf die concupiscentia carnis im engsten Sinne zu beschränken, sondern umfaßt alle sündlichen Regungen, soweit sie in der σάρξ, wie sie der hl. Paulus versteht, ihre Quelle und Wurzel haben.

Jede formelle Sünde läßt sich nämlich auf eine doppelte Art von Begierden zurückführen, entweder auf die sinnliche oder die geistige Begierlichkeit. Die erstere reizt zum Verlangen nach sinnlichen Gütern und die andere reizt zur Selbstüberhebung. Beide Wurzeln der formellen

---

[1]) Hieronymus: Quod est ait in quibus, ad delicta referendum est. Thomas Aq. und Estius: In quibus sc. in delictis et peccatis. Da sie ἀπειθεία auf den „Ungehorsam" (Vulg. diffidentia) gegen das Evangelium beschränkten, so mußten sie auf diese Beziehung verfallen, da in der That nicht alle Christen vor ihrer Bekehrung sich speciell dem Evangelium gegenüber ungehorsam benommen hatten. Dieselbe unrichtige Fassung vertreten Cocceius, Koppe, Baumgarten und Stier. Unrichtig ist sie aber deshalb, weil in diesem Falle der Apostel ἐν αἷς, wie in V. 2, geschrieben hätte und das folgende ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ein überflüssiger Zusatz wäre.

Sünde sind in unserem Verse berücksichtigt. Denn im folgenden Participialsatze ist deutlich zwischen θελήματα τῆς σαρκός und θελήματα τῶν διανοιῶν unterschieden.

Was nun den Ausdruck σάρξ betrifft, so ist folgendes zu sagen: σάρξ Fleisch בָּשָׂר gebraucht der Apostel teils in weiterem Sinne, wenn er unser leibliches Sein nach seiner irdischen Seite hin bezeichnen will, so Röm. 1, 3; 4, 1; 9, 5. 8; 1. Kor. 1, 26; 7, 28; 10, 18; 2. Kor. 5, 16; 7, 5; Gal. 4, 23. 29; Phil. 3, 3. 4. Kol. 3, 22; teils im engeren Sinne, wenn er die Fleischessubstanz meint, so Kol. 1, 22; 2, 11.

Mit dem Begriff Fleisch verbindet er dann die Vorstellung der Sündhaftigkeit so enge,[1]) daß man auf den Gedanken verfiel, dem Apostel sei überhaupt beides, „Fleisch und Sünde, σάρξ und ἁμαρτία", ein und dasselbe, was aber keineswegs der Fall ist. Es ist immer nur der thatsächliche Zusammenhang zwischen Fleisch und Sünde gemeint, über dieses Verhältnis geht Paulus nie hinaus. Das Fleisch ist das Medium der Sünde, aber es ist nicht das sündhafte Princip selbst; dies schon deshalb nicht, weil das Fleisch auch heiligen Zwecken dienen kann, beziehungsweise dienen soll (vgl. Röm. 6, 19; 12, 1; 1. Kor. 6, 13; 2. Kor. 7, 1; Phil. 1, 22).

Als ein vom Fluche Gottes getroffenes Stück der kreatürlichen Welt ist die σάρξ einerseits zu schwach, um den Anforderungen der christlichen Tugend zu genügen (vgl. Matth. 26, 41), und anderseits ist die σάρξ mit Trieben versehen, welche diesen Anforderungen direct entgegenstreben. Nach Röm. 7, 18[2]) ist die σάρξ Wohnstätte eines widergöttlichen Princips, dem sie nach Röm. 7, 25[3]) förmliche Sklavendienste leistet. Diese Triebe oder Lebensäußerungen der σάρξ sind die ἐπιθυμίαι — in ihnen kündigt sich die Sünde an, die dann schnell zur That weiterschreitet, sobald man ihnen zu willen ist, ein Consequens, zu dem sich der Apostel ebenfalls demutsvoll bekennt = ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκός, indem wir den Willen des Fleisches thaten (ausführten).

Die Gegenüberstellung von σαρκός und διανοιῶν zeigt, daß σάρξ hier nur das Sinnliche am Menschen, die dem Geistigen entgegengesetzte Materie bezeichnet und ferner daß die Sünde ihre veranlassende Ursache nicht bloß in der sinnlichen, sondern auch in der geistigen Beschaffenheit des Menschen habe.

---

[1]) Vgl. Röm. 8, 3. 4—8; 1. Kor. 3, 3; 2. Kor. 10, 2. 3; Gal. 5, 16. 24; Kol. 3, 5.

[2]) Röm. 7, 18: „Ich bin mir ja bewußt, daß in mir, d. h. in meinem Fleische nichts Gutes wohnt."

[3]) Röm. 7, 25: „Ja freilich — ich für mich diene wohl mit dem Herzen dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische dagegen dem Gesetze der Sünde."

Den Zusatz καὶ τῶν διανοιῶν erklären wir daher mit den Griechen und mit Hieronymus, Thomas von Aquin, Thomas de Vio, Justiniani als eine ganz neue Sündengattung, als Sünden, welche ausschließlich der Gedankenwelt angehören, doch nicht mit der Beschränkung auf die Geistessünden der Häresie, wie Hieronymus meint.

Was somit der Apostel hier constatiert, ist: Wir alle haben persönliche Sünden begangen und zwar Sünden des Fleisches und Sünden des Geistes.

Aber auch damit war das Maß der Sünden noch nicht voll, denn dazu kommt noch die Erb- oder Naturschuld.

καὶ ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί.

Diese Stelle gehört mit Ps. 50, 7; Joh. 3, 5; 2. Kor. 5, 14. 15 zu den Hauptbeweisstellen für die Wirklichkeit der Erbsünde. Der Sinn ist:

Von Natur aus[1]) sind wir der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen, also auch von Natur aus schuldbar, denn wo Strafe, da auch Schuld. Die ganze menschliche Natur hatte sich in Adam (Röm. 5, 12) als ihrem Repräsentanten, als Träger und Inhaber, schwer versündigt, durch eben diese Menschennatur wurden wir alle in diese Naturschuld hineingezogen und participieren somit auch an der gemeinsamen Strafe. Diese Strafe ist Gottes Zorn, der auf der ganzen Menschheit lastet und an jedem Einzelnen klebt, also mit jeder Menschengeburt neu auflebt.

Eben diese erschütternde Thatsache hat dem Apostel das harte Wort erpreßt, daß uns der Zorn geboren, daß wir Kinder des Zornes seien von Natur aus,[2]) wir und die übrigen — ἡμεῖς καὶ οἱ λοιποί — wir die ehemaligen Juden und ich der Apostel mit und ihr die ehemaligen Heiden, kurz alles, was Mensch heißt, ist dem Zorne Gottes verfallen und bliebe verfallen, wenn nicht der großen Naturschuld die noch größere Gottesgnade gegenüber getreten wäre, wenn nicht der Zorn in der Liebe überwunden worden wäre.

---

[1]) φύσει ist Dativ der Beziehung = hinsichtlich der Natur oder der Natur nach, die Stellung nach τέκνα ist ganz correct, denn nicht auf φύσει allein liegt der Ton, sondern auf τέκνα φύσει, φύσει dient zur näheren Erklärung des τέκνα, das hier nicht wie υἱοὶ τῆς ἀπειθείας einen Adjectivbegriff umschreibt, sondern in der That ein genetisches Verhältnis anzeigt.

[2]) Wenn Meyer den Gedanken an die Erbsünde u. a. mit der Bemerkung ablehnt, daß φύσει nicht ein „angeborenes Verhältnis", sondern „ein durch die Entwickelung einer nativa indoles hergestelltes, ein vermöge natürlicher Veranlagung gewordenes Verhältnis" bezeichne, so liegt schon in der Erklärung die Widerlegung, denn das gewordene Schuldverhältnis muß offenbar auf eine gleichartige Wurzel zurückleiten.

V. 4: ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν, ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς —

V. 5: καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ, — χάριτί ἐστε σεσωσμένοι —

„Der Gott aber, der reich ist an Erbarmen, hat um seiner großen Liebe willen, mit der er uns geliebt hat (V. 5) (ja) auch uns, die wir tot waren durch die Fehltritte, hat er mit Christus lebendig gemacht — durch Gnade seid ihr gerettet."

V. 4 nimmt den in V. 1 abgebrochenen Satz wieder auf.

ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει — Gott aber, der reich ist an Erbarmen.

Der Apostel atmet über dem Wechsel des Bildes förmlich auf. Gott aber — δέ leitet zum Gegenbild[1]) über, — stellte der Armut unseres Elendes den Reichtum seines Erbarmens entgegen, eines Erbarmens, das seinen Grund in jener großen Liebe (διὰ πολλὴν ἀγάπην) hatte, mit welcher Gott alle Menschen (ἡμᾶς Juden und Heiden) im Augenblicke ihres größten Elendes umfing. — Und diese Liebe ging soweit, daß sie an uns dasselbe Wunder vollbrachte, das sich an Christus vollzog.

Die Zuhilfenahme eines inneren Objectes gleicher Bedeutung steigert und erweitert den Begriff ἀγαπᾶν (vgl. Winer § 32, 2 S. 210, Krüger § 46, 5 A. 1: „Es wäre eine Tautologie, wenn der Acc. bloß den Begriff und nicht mehr enthielte".)

Somit kündet schon hier der Apostel deutlich an, von welcher Art Liebe er im folgenden reden werde, daß es eine Liebe sei von reicherem und vollerem Inhalte, als jede andere Liebe.

Drei Manifestationen dieser Liebe schweben dem Geiste des Apostels vor, er bringt sie auf den kürzesten Ausdruck in den drei Aoristen συνεζωοποίησεν, συνήγειρεν und συνεκάθισεν.

V. 5: καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν — „auch uns, die wir tot waren durch die Fehltritte" —

καί steht hier ganz in demselben Sinne, wie V. 1, dient also zur Verbindung der Parallele zwischen uns und Christus.

Christus war tot und auch wir waren tot, nur die Art des Todes ist eine verschiedene, dort ist es der leibliche Tod und hier der geistige, und dem entsprechend ging auch die Wiederbelebung dort in leiblicher und hier in geistiger Weise vor sich.

Noch enger läuft die Parallele, wenn man Leben mit Leben

---

[1]) Vgl. Hartung, Lehre von den Partikeln der griech. Sprache I, 173.

vergleicht, also die Parallele in's Auge faßt, wie sie in συνεζωποίησεν ausgesprochen ist.

Christus ist bei seiner Auferstehung nicht mehr zum alten Leben der Erniedrigung zurückgekehrt, sondern wurde zum Leben der Verklärung erhoben, damit war die σάρξ der sterbliche, hinfällige Teil seines σῶμα gewichen, sein Leib bewegt sich fortan in der Sphäre himmlischer Glorie, trat somit in einen ganz neuen, vom vorigen total verschiedenen äußeren Zustand ein. Und eben dieser Zustand der Glorie soll auch bei uns habituell werden; darum hat Gott in der Fülle seines Erbarmens uns jetzt schon einen neuen Lebensodem eingehaucht und zwar den Lebensodem Christi.

συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ — was heißt das anderes, als Gott hat uns mit dem Leben Christi ausgestattet, hat uns dem verklärten Christusleibe inkorporiert? Dieser verklärte Christusleib hat freilich unsere σάρξ noch nicht durchbrochen, infolge dessen ist die Glorie selbst noch latent, aber präformiert ist sie in der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christus, im neuen, übernatürlichen Leben der Gnade.

Dieser Gedanke begeistert den Apostel derart, daß er schon nicht mehr mit der bloßen Hoffnung rechnet, sondern bereits in der vollen Freude des Besitzes schwelgt — χάριτί ἐστε σεσωσμένοι ruft er mit Zuversicht aus.

Mit Absicht steht χάριτι voran, einerseits, um die Gnade als die einzige Ursache der σωτηρία, in ihrem vollen Rechte zu lassen, und anderseits, um auch die Gewißheit des Heiles ausschließlich auf sie zu stützen.

Der Wechsel der Person erklärt sich auch hier aus dem Affekte der Rede. Und aus demselben Affecte und derselben zuversichtlichen Stimmung erklärt sich die Prolepsis im folgenden Verse:

V. 6: καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ —

Beides, Auferweckung und Verherrlichung, sieht der Apostel als schon geschehen an.

συνήγειρεν kann wohl nur von unserer künftigen leiblichen Auferstehung gemeint sein, denn ginge es auf unsere sittliche Erweckung vom Tode der Sünde,[1]) dann müßte man sagen, der Apostel habe hier ein Hysteron proteron gesetzt, da συνήγειρεν sich zu συνεζωοποίησεν wie das Frühere zum Späteren oder wie die

[1]) So eine ganze Reihe protest. Erklärer wie Calixtus, Rosenmüller, Rückert, Matthias, Maier, Olshausen, Koppe, Eadie, de Wette u. A.

Ursache zur Wirkung verhielte. Vielmehr ist zu sagen, der Apostel greift mit seinen Gedanken vor, insoweit dieselben die einzelnen Individuen angehen. In Jesus Christus, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. h. sofern sie Christo einverleibt sind und den Keim ihrer künftigen Auferstehung und Erhöhung in sich tragen,[1]) sieht sie der Apostel jetzt schon auferstanden und im Besitze der himmlischen Glorie, weil er dessen gewiß ist.

Freilich, wenn es richtig wäre, was Manche[2]) meinen, daß der Apostel bei συνήγειρεν und συνεκάθισεν nicht an die einzelnen Christen, sondern die Gesammtkirche dachte, die in der Auferstehung und Erhöhung Christi die causa exemplaris ihrer eigenen Auferstehung und Erhöhung besitzt oder die mit Christus als ihrem Haupte schon auferstanden und erhöht ist, dann wären die Aoriste in ihrem vollen Rechte. Man könnte dann sagen, mit der Auferstehung Christi, unseres Erlösers, war auch unsere Auferstehung gegeben,[3]) oder mit Christus, dem Haupte, sind auch wir auferstanden als die Glieder oder der Leib dieses Hauptes.[4])

Allein auch dieser Deutung stehen gewichtige Bedenken gegenüber, nämlich 1. wenn Paulus die beiden Aoriste nur mit Rücksicht auf Christus als der causa exemplaris unserer eigenen Auferstehung und Verherrlichung oder mit Rücksicht auf die Kirche und ihre mystische Lebensgemeinschaft mit Christus gebraucht hätte, dann wäre der Zusatz ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ bei συνεκάθισεν V. 1, 20 schwerlich weggeblieben (vgl. 1, 20; Apocal. 3, 21) und 2. spricht der folgende von den beiden Aoristen abhängige Absichtssatz ausdrücklich von kommenden Zeiten, schreibt erst den kommenden Zeiten (τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις) zu, was nach dieser Erklärung doch schon der Gegenwart zufallen müßte. Bezögen sich nämlich die beiden Aoriste auf

---

[1]) So Hieronymus, Justiniani, Estius.

[2]) Chrysostomus, Theophylakt, Oekumenius, Thomas de Vio, Harleß, Bisping.

[3]) Theodoret: ἐκείνου γὰρ ἀναστάντος, καὶ ἡμεῖς ἐλπίζομεν ἀναστήσεσθαι. Vgl. Harleß: „So ist in dem Auferstandenen und Verherrlichten allein die Hoffnung und Wirklichkeit der Erlösung vollkommen gegeben und seine Lebendigmachung, Auferweckung und Verherrlichung ist die unsrige, weil es die Herrlichkeit unseres Erlösers ist.“ Bisping: „Alles, was sich im Fortschritte der Zeit allmählig in dem erlösten Geschlechte und in jedem einzelnen Gliede des Geschlechtes realisiert, faßt der Apostel als in Christo mit einem Male vollendet auf. Christus, als der zweite Stammvater der erlösten Menschheit, ist das reale Vorbild für alle Lebensgestaltungen der Heiligen bis an's Ende.“

[4]) Thomas de Vio: Christo resuscitato et elevato ad sedendum in dextra patris, omnia membra ejus sunt corresuscitata et consedentia non in seipsis, sed in Christo.

geschehene Thatsachen, dann müßte die Absicht, welche Gott damit verknüpfte, die Offenbarung des überschwenglichen Reichtums seiner Gnade, nicht erst in den kommenden Zeiten, sondern jetzt schon ihre Verwirklichung finden.

Die Erklärung des folgenden Abschnittes wird das noch mehr klar machen.

V. 7: ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

V. 7: damit er zeige den kommenden Zeiten den überwältigenden Reichtum seiner Gnade in Güte gegen uns in Christus Jesus,

V. 8: τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον·

V. 8: denn durch die Gnade seid ihr errettet mittels des Glaubens, und dieses nicht aus euch, Gottes Geschenk ist es,

V. 9: οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσεται·

V. 9: nicht aus Werken, damit sich keiner rühme;

V. 10: αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν,

V. 10: denn sein Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, daß wir in ihnen wandeln.

V. 7: Alles kommt hier auf die richtige Deutung des Ausdruckes ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις an.

Diejenigen, welche die mehrfach erwähnten Aoriste des vorigen Verses auf die geistige Auferstehung und die himmlische Gesinnung deuten, befinden sich gegenüber diesem Ausdrucke in nicht geringer Verlegenheit; denn warum sollte erst die späte Zukunft offenbaren, was schon längst Sache der Erfahrung ist? Wer sittlich auferweckt und zur himmlischen Gesinnung emporgekommen ist, der erfährt Tag für Tag in sich selbst das ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ und braucht nicht erst auf die Offenbarung künftiger Zeiten zu warten.

Von diesem gewiß richtigen Satze ausgehend, suchte man den αἰῶνες ἐπερχόμενοι eine Deutung zu geben, welche diesen Widerspruch heben sollte. Man zergliederte nämlich den Ausdruck folgendermaßen: αἰών, sagte man, bedeute einen Zeitabschnitt, der Plural αἰῶνες bezeichne daher eine Reihe von Zeitperioden, deren unmittelbare Aufeinanderfolge das Particip ἐπερχομένοις andeute. Somit besage der Ausdruck nichts anderes, als, nach Gottes Absicht solle ein Zeitabschnitt dem anderen verkünden, was Gott Großes an uns gethan. So Estius und Morus.

Ersterer sagt: magis est ex mente Apostoli, ut de saeculis

vitae praesentis intelligatur und letzterer umschreibt: per omne vestrum tempus reliquum quum in hac vita tum in futura quoque.[1]) Andere sagen, die αἰῶνες ἐπερχόμενοι seien Zeiten, die eben erst im Anzuge seien (which were to commence immediately, Eadie).

Weder das eine noch das andere ist richtig.

ἐπέρχεσθαι ist im klassischen wie neutestamentlichen Griechisch dem παρεῖναι entgegengesetzt. Der αἰὼν παρών und αἰὼν ἐπερχόμενος sind darum scharf geschiedene Begriffe, ebenso wie Gegenwart und Zukunft, wozu noch kommt, daß die Juden beide Ausdrücke in einem bestimmten Sinne nahmen, an dem sich dieser Gegensatz besonders deutlich äußerte.

Jeder Jude wußte nämlich, הָעוֹלָם הַזֶּה αἰὼν οὗτος sei nicht bloß die unmittelbare Gegenwart, sondern umfasse die ganze vormessianische Zeit und עוֹלָם הַבָּא αἰὼν ἐρχόμενος sei nicht die eben anbrechende Zukunft, sondern die Zeit, welche der vormessianischen folge, also das messianische Zeitalter. Der αἰὼν ἐρχόμενος oder da Singular und Plural, wie עוֹלָם und עוֹלָמִים ohne merkliche Verschiebung der Vorstellung sich ablösten, die αἰῶνες ἐρχόμενοι waren dem Juden somit fernabliegende Zeiten, die wohl sein Herz mit großen Ahnungen erfüllten, dagegen jede sichere Berechnung ausschlossen.

Diesem von alters her geheiligten Sprachgebrauch blieben dann auch die Christen treu, nur daß sie ihn ihrer Anschauung accomodierten, indem sie unter αἰὼν οὗτος die messianische oder christliche Zeit und unter αἰὼν μέλλων die der messianischen folgende ewige Zeit verstanden, die als Vollendung des altteſtamentlichen αἰὼν ἐρχόμενος mit Recht αἰὼν ἐπέρχόμενος (vgl. über ἐπι das zu ἐπίγνωσις 1, 17 S. 75 Gesagte) genannt werden kann.

Die αἰῶνες ἐπερχόμενοι leiten unsere Gedanken somit dem Himmel zu. Dort soll uns nach der Absicht Gottes die volle Offenbarung des überschwenglichen Gnadenreichtums (τὸ[1]) ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος) aufgehen, den Gott in seiner Güte gegen uns (ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς) um Christi Jesu willen (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) von unserer Berufung bis zu unserer Auferstehung und Verherrlichung verausgabt hatte.

Die Präposition ἐν ist hier in verschiedener Bedeutung gebraucht. Das eine Mal — ἐν χρηστότητι — drückt ἐν die Sphäre aus, in welcher

---

[3]) Calvin: Addit etiam, Dominum voluisse omnibus saeculis conservare tantae bonitatis memoriam: quo magis invisos reddat, qui gratuitam gentium vocationem impugnabant.

[1]) Die neutrale Form von πλοῦτος stützt sich auf א* A. B. D* F. G. ` inusk. (vgl. Winer § 9, 2 A. S. 64).

der Gnadenreichtum Gottes zur Entfaltung kam; das andere Mal — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ — hat sie causale Bedeutung (vgl. Winer § 48, 3 c). Um Christi willen floß der Gnadenreichtum aus der Fülle der Gottesgüte. Die Begründung folgt in V. 8—10:

V. 8 und 9 gehören zusammen. τῇ γὰρ χάριτι — οὐκ ἐξ ἔργων sind wirkungsvolle Gegensätze.

Durch die Gnade (τῇ weist auf bekanntes, wiederholt besprochenes hin), d. h. durch die von mir nun so oft schon gerühmte Gnade seid ihr gerettet und nicht etwaiger Verdienste wegen. Nur weil Gott wollte und nicht weil ihr wolltet, seid ihr gerettet. Wohl verlangte er von euch eine Gegenleistung, die πίστις, aber auch sie stammt nicht von euch, sondern ist Gottes Geschenk.

τοῦτο geht auf den ganzen vorausgehenden Satz, schließt also auch die πίστις mit ein, nicht aber bezieht es sich auf diese allein (Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus, Estius, Justiniani, Cornelius a Lap.; Bisping; — Erasmus, Beza, Grotius, Wolf, Bengel, Flatt, Meier, Baumgarten-Crusius u. A.), weil das sprachlich nicht angeht und weil das folgende οὐκ ἐξ ἔργων, das dem οὐκ ἐξ ὑμῶν parallel geht,[1]) offenbar dem ganzen Gedanken τῇ γὰρ χάριτι ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως entgegengestellt ist.[2])

So soll sich keiner seiner Thaten rühmen — ἵνα μήτις καυχήσηται.

Die Stellung, welche Paulus der πίστις in diesem Rettungswerke anweist, ist bezeichnend für seine ganze soteriologische Auffassung.

Wie die Präposition διά anzeigt, ist dem Apostel die πίστις das Medium der σωτηρία, des Heiles oder der Heilsgnade. Wir finden denselben Gedanken ausgesprochen Gal. 2, 16 und Röm. 3, 28, nur daß hier der bloße Dativ πίστει steht, was den Sinn nicht ändert, da der Dativ ebenfalls instrumentale Bedeutung hat (Winer § 31, 7, Krüger § 48, 15, AA. 1—3). Da der Apostel sich das Verhältnis des Glaubens zur Heilsgnade auch unter dem Bilde einer Wurzel oder eines Keimes vorstellt, so gebraucht er auch die Präposition ἐκ, so Röm. 9, 32.

Somit ist dem Apostel Paulus die Heils- oder Rechtfertigungsgnade nie die πίστις selbst, sondern nur das Medium und die Wurzel, die nächste und letzte Vorbereitung dazu. Beide aber, Glaube und Rechtfertigung, werden ganz frei verliehen, sind reines Gnadengeschenk Gottes (vgl.

---

[1]) Wie auch Polycarp in der ep. ad Philipp. I, 4, wo er Eph. 2, 8 citiert, dem χάριτί ἐστε σεσωσμένοι sofort das οὐκ ἐξ ἔργων folgen läßt.

[2]) Ebenso Petrus v. Al.: ὅθεν καὶ χάριτί ἐσμεν σεσωσμένοι κατὰ τὸ ἀποστολικὸν ρητόν· καὶ τοῦτο οὐκ' ἐξ ὑμῶν (ed. Gelland IV, 108).

Röm. 3, 16). Das ist auch die katholische Lehre. Conc. Trid. s. VI de justif. cap. 8: fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis — . . . . gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.

Diese Gratuität der göttlichen Gnade erhält ihre Begründung in V. 10. Was Paulus 2. Kor. 5, 17, Gal. 6, 15 καινὴ κίσις nennt, bezeichnet er hier kurzweg als ποίημα θεοῦ.[1])

Ist die Rechtfertigung eine Schöpfung und zwar eine neue Schöpfung, so folgt von selbst, daß der Rechtfertigungsgnade kein persönliches Verdienst vorausgeht, denn das liegt im Begriffe Schöpfung, daß sie an kein Substrat anknüpft,[2]) Folglich findet sich im Bilde der Gerechtfertigten kein einziger Zug, den er sich selbst gegeben hätte, sondern das ganze Gebilde trägt das Gepräge des Schöpfers.

κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gibt die Lebenssphäre an, in welche diese neue Schöpfung uns erhob. Es ist Christus, in dem wir fortan leben und weben und der unseren Werken den Stempel der Vollendung ausdrückt, so daß es in Wahrheit „gute", d. h. auch vor Gott gute Werke sind. Solche Werke sind für den Gerechtfertigten Pflicht,[3]) weil sie von Gott beabsichtigt sind (ἐπί ist final, Winer § 48 c [e] S. 368; Krüger § 68, 41, A. 7) und weil er die Mittel zu ihrer Ausführung schon zuvor bereit hält (οἷς[4]) προητοίμασεν).

Das προ in προητοίμασεν ist nicht zu übersehen, aber es steht nicht mit Beziehung auf κτίσθεντες, sondern auf ἔργοις, denn der Sinn ist: kein wahrhaft gutes Werk kommt zu stande, das Gott nicht zuvor zubereitet, d. h. mit seiner zuvorkommenden Gnade angeregt und bei dessen Ausführung er nicht beihelfend mitgewirkt hätte.

Nichts konnte gründlicher von Selbstdünkel und sogenannter Werkheiligkeit heilen als dieses Gefühl gänzlicher Abhängigkeit von Gott.

---

[1]) ποίημα beziehen Tertullian, Gregor von Nazianz, Basilius, Hieronymus auf die natürliche Schöpfung. Damit lassen sie den Apostel plötzlich von seinem Gedankengange abspringen, was umsoweniger zu motivieren ist, als im gleich darauffolgenden Participialsatze schon wieder von der übernatürlichen Schöpfung die Rede ist.

[2]) Chrysostomus: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθημεν.

[3]) „Nicht daß wir träge uns der Gnade überlassen", sagt Theophylakt, „sind wir ohne Werke gerechtfertigt, sondern daß wir nach erlangter Gerechtigkeit wandeln in guten Werken und dies nicht nur 2 oder 3 Jahre, sondern die ganze Lebenszeit, während der ganzen Lebensbahn", denn dies zeige das περιπατήσωμεν an. Luther's Satz: omnia justificatorum opera esse peccata steht also im directen Gegensatze zur Lehre des hl. Paulus.

[4]) οἷς steht durch Attraction für ἃ, daher Vulg. quae praeparavit.

Einen schönen Ausdruck gibt diesem Gefühl der hl. Augustinus mit den Worten: ipso in nobis et per nos operante, merita tua nusquam jactes, quia et ipsa tua merita Dei dona sunt. (Comment. in Ps. CXLIV.) In demselben Sinne sagt das Conc. Trid. s. VI. cap. 16 (Denz. n. 692): absit, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur et non in Domino; cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona.

Nichts konnte aber auch mehr für das Christentum begeistern, als der Glaube an die freie Gnade des Christentums, die sich keine Grenzen stecken läßt, weder durch die Beschneidung noch durch die anderen jüdischen Vorrechte. Das ist der Gedanke des folgenden Abschnittes.

V. 11: Διὸ μνημονεύετε ὅτι ποτὲ ὑμεῖς[1] τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου,

V. 11: Darum gedenket, daß einst ihr, die Heiden im Fleische die Unbeschnittenheit genannt von der genannten mit Händen im Fleisch gemachten Beschneidung,

V. 12: ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ[2] χωρὶς Χριστοῦ ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διὰ θηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ,

V. 12: daß ihr zu jener Zeit ohne Christus waret, entfremdet der Bürgerschaft Israels und fremd den Bündnissen der Verheißung, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt,

V. 13: νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.

V. 13: jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst ferne waret, nahe gekommen im Blute Christi.

V. 11: Διό geht auf den letzten Vers 10. Deßhalb weil das Christentum, wie sie soeben gehört, eine durchaus unverdiente Gnade sei, sollten die Leser sich erinnern, daß nur auf grund eben dieser Gnade die wunderbare Veränderung bei ihnen vor sich gehen konnte, nämlich daß sie, obwohl einstens χωρὶς Χριστοῦ (V. 12), nunmehr (νυνὶ δέ) ἐν Χριστῷ sich befinden, eine Veränderung um so großartiger, je weiter der Abstand zwischen jetzt und einst (νυνί — ποτέ) sei.

Um nun den Lesern diesen Abstand möglichst lebhaft zu vergegen-

---

[1]) ποτὲ ὑμεῖς statt ὑμεῖς ποτε lesen L. Tr. T. W.-H. Gt. nach ℵ* A. B. D* Vulg. (aliquando vos), Didymus, Euthalius, Cyrill., Hieron., Ambrosius.

[2]) ἐν bei τῷ καιρῷ ἐκείνῳ fehlt in ℵ. A. B. D* F. G. It., bei Origenes, Chrysostom., Cyrillus, Victorinus, Hieronymus, Augustinus, daher weggelassen von L., Tr., T., W.-H., Gt.

wärtigen, hält ihnen der Apostel ein Bild ihrer Vergangenheit vor Augen.

μνημονεύετε ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκι — Das Prädikat folgt V. 12: — ἦτε χωρὶς Χριστοῦ waret ohne Christus. τὰ ἔθνη ἐν σαρκί ist Apposition zu ὑμεῖς und λεγόμενοι Attribut zu ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί,

Aus der Stellung des ποτέ geht hervor, daß der Apostel die Leser „Heiden im Fleische" nennt nur vom nationalen, nicht vom religiösen Standpunkte aus, denn im anderen Falle müßte ποτέ nach ὑμεῖς stehen und bliebe ἐν σαρκί ohne Erklärung. „Heiden im Fleische" d. h. ihrer fleischlichen Abstammung nach als Nicht-Israeliten sind die Leser heute noch, heute noch müssen sie den Vorwurf der Unbeschnittenheit ertragen und werden sie von der sogenannten Beschneidung, den beschnittenen Juden, als die Vorhaut ἀκροβυστία verhöhnt.

Mit ἐν σαρκί χειροποιήτου charakterisiert der Apostel diese Beschneidung nach ihrer äußerlichen, mechanischen und darum wertlosen Seite, zu der sie sich verflüchtigt hatte, zugleich ein Wink für die heidenchristlichen Leser, über den Mangel der Beschneidung leichten Sinnes hinwegzugehen und sich den Hohn der **Vorhaut**, da er doch nichts bedeute, ruhig gefallen zu lassen.

Indem man V. 11 als selbständigen Satz unter Ergänzung von ὄντες oder ἦτε nahm und die Stellung von ποτέ nicht genugsam beachtete, kam es, daß man V. 11 als zeitliche Parallele zu V. 12 faßte und dabei τὰ ἔθνη ἐν σαρκί in zwei Vorwürfe zerlegte, nämlich: ihr waret Heiden und lebtet wie Heiden — fleischlich (Ambrosius, Thomas v. Aquin), oder ἐν σαρκί unmittelbar mit οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία verknüpfte und letzteres durch ersteres erklären ließ (Theodoret).

Eine andere Auffassung vertritt Hieronymus, ihm erscheint ἐν σαρκί als Gegensatz zu ἐν πνεύματι und als Lob der Leser, die nur dem Fleische, aber nicht der Gesinnung nach Heiden seien. Gentes ephesios in carne vocans, ostendit in spiritu esse non gentes: sicut econtrario Judaei in spiritu gentes sunt, et in carne Israelitae. Hieronymus teilt also den allgemeinen Sinn der Stelle mit uns, nur die spezielle Deutung des Lobes ist eingetragen.

Endlich sei noch die Erklärung von Meyer, Bisping, Eadie erwähnt, welche ἐν σαρκί auf die Vorhaut beziehen und meinen, der Apostel habe mit ἐν σαρκί sagen wollen, die Leser seien Heiden gewesen, weil sie am Fleische, an der Vorhaut, den »character ethnicus« getragen hätten. Auch diese Erklärung leidet an der falschen Beziehung von ποτέ und außerdem unterschiebt sie dem Apostel eine zu einseitige Vorstellung vom Heidentum.

V. 12 schildert die ehemalige religiöse Lage der Leser. Außer der verächtlichen Stellung, in welche sie das Judentum gedrängt hatte und immer noch drängen möchte, war ihnen noch ein anderes, weit bittereres Los beschieden, das der Apostel für Christen genugsam kennzeichnet in dem ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς[1]) Χριστοῦ.

Diese Erinnerung, daß sie einstens (τῷ καιρῷ ἐκείνῳ deckt sich mit ποτε im V. 11) ohne Christus wären, enthält alle Schrecken einer trostlosen Vergangenheit. Ein Sprichwort lautet: man kennt das Gute nicht, als bis man es verlor — ebenso läßt sich von mancher Schattenseite des Lebens sagen, daß sie ihre dunkelste Seite erst der Erinnerung offenbare. So mochten auch die Leser mit klopfendem Herzen den tiefernsten Worten lauschen, womit der Apostel dieses Leben ohne Christus schilderte und mochten jetzt erst die ganze Größe des Elendes überschauen, das ihr heidnisches Vorleben umgab.

Die Prädikate ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ, dann ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ferner ἐλπίδα μὴ ἔχοντες und endlich ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ gestalten sich im Gemüte der Leser zu einer tragischen Climax, wobei jedes Prädikat für sich schon eine lange Geschichte des Leids und Unglücks enthält.

Der Apostel sagt nun, sie, die Leser, seien ohne Christus gewesen, und zwar

1. weil sie entfremdet[2]) waren der Bürgerschaft[3]) Israels, d. h. in gar keiner Beziehung zum theokratischen Staatsverbande Israels standen.

---

[1]) Tittmann macht (De Synon p. 94) auf den Unterschied von ἄνευ und χωρὶς Χριστοῦ aufmerksam. Jenes bedeute: Christus war nicht mit euch, dieses: ihr waret fern von Christus. Allein mit Recht wurde bemerkt, daß dieser Unterschied kaum streng zu nehmen sei, da χωρίς im N. T. vierzigmal, ἄνευ dagegen nur dreimal vorkomme.

[2]) Bisping bemerkt zu ἀπηλλοτριωμένοι: „In dem Ausdrucke „entfremdet" liegt angedeutet, daß sie ursprünglich mit dazu gehörten". Aber wann haben die Heiden je zur πολιτεία Israel's gehört? — Harleß begeht die Inconsequenz, daß er an unserer Stelle ganz richtig sieht, „daß um eine spätere Entfremdung im Gegensatz zu einem früheren Bürgertum, wovon bei den Heiden nicht die Rede sein kann, es sich hier nicht handle", während er Eph. 4, 18 in demselben ἀπηλλοτριωμένοι ein Abirren von einem früher bestimmten Verhältnisse ausgesprochen findet.

[3]) πολιτεία im Sinne von Bürgerschaft oder bürgerlichem Gemeinwesen findet sich schon bei Aristoteles, Polit. III, 1; Xenophon, Memorabilia II, 1. 13; 2. Macch. 4, 11; 8, 17. Die Vulgata übersetzt πολιτεία mit conversatio und demgemäß lautet die Auslegung bei Thomas v. Aq., Estius, Cornel. a Lap. auf jüdische Lebensart als Gegensatz von heidnischer Sitte. Es ist aber kaum anzunehmen, daß der Apostel an der jüdischen ratio et norma vivendi den tiefen, sittlichen Zustand der Heiden bemessen wollte.

Man beachte in V. 12 die an die Spitze des Satzes gestellte Zeitbestimmung τῷ καιρῷ ἐκείνῳ! Der Apostel spricht aus der Anschauung der vorchristlichen Zeit. Damals galt die Zugehörigkeit zum israelitischen Staatsbunde als conditio sine qua non der Aufnahme in das messianische Reich. Für Nicht-Israeliten gab es keine messianische Zukunft, ihr Leben verfloß ziel- und zwecklos, denn nach der Vorstellung der Juden gab es in der Zukunft nur einen lichten Punkt, das war der Messias, was außerhalb desselben lag, war die Finsternis der Verwerfung.

Wenn der Apostel dieser Vorstellung Rechnung trug, ist er damit von sich abgefallen, ist er seiner sonstigen Anschauung, die er vom Judentum hatte, untreu geworden? Man hat es behauptet oder wenigstens aus unserer Stelle gefolgert, daß der Brief unpaulinischen Geist atme (vgl. Schwegler in Zeller's Jahrbuch 1844 S. 388).

Dieser Einwurf ist schon durch unseren Hinweis auf τῷ καιρῷ ἐκείνῳ widerlegt und kann ebenso an der Hand des Römerbriefes widerlegt werden. Das, was Röm. 9, 4. 5 vom israelitischen Volke aussagt, ist geradezu die Begründung der gegenwärtigen Angabe, oder man kann auch sagen, was dort positiv behauptet wird, wird hier negativ bestätigt. Dort: Wer Israel angehört, hat die Kindschaft, die Herrlichkeit, das Bündnis, die Verheißungen, kurz alles, was den Inhalt des messianischen Heiles bildet, hier: wer Israel nicht angehört, gehört auch Christo nicht an. Dabei ist es selbstverständlich, daß χωρὶς Χριστοῦ im Munde des Apostels weit mehr besagte und auch für seine christlichen Leser weit mehr enthielt, als der Jude mit seinem dürftigen und einseitigen Messiasbegriff ihn deutete.

Und wie die Heiden keinen Anspruch hatten auf die Bürgerschaft Israels, so auch nicht auf die Vorrechte desselben. Dieses zweite Moment des unseligen Verhängnisses, das auf dem Heidentum lastete, ist somit nur die selbstverständliche Ergänzung des ersten. Der Apostel fährt fort:

2. Sie, die Heiden im Fleische, waren nie ohne Christus, „weil fremd den Bündnissen der Verheißung."

Als Gott zum erstenmale mit Abraham den Bund einging (Gen. 12, 1. 7), da gab er ihm die große Verheißung, das er zum Vermittler des Weltsegens bestimmt sei. Und so oft Gott diesen Bund mit ihm oder den anderen Patriarchen (Gen. 26, 3; 28, 13) oder unmittelbar mit dem Volke (Exod. 24, 8) erneuerte, da ward auch der Verheißungssegen erneuert. Dieser Weltsegen war der Segen des messianischen Heiles. Der Anteil, den Abraham am Zustandekommen dieses Heiles hatte, war zunächst ein rein äußerlicher, insoferne er nur in seiner Eigenschaft als Stammvater Christi dasselbe vermittelte (vgl. Gal. 3, 16)

und in dieser Blutsverwandtschaft beruhten auch die Vorrechte des Nachkommen Abrahams, von denen Paulus Röm. 1, 16; 3, 1 f. spricht.

Aber noch in anderer Beziehung hatte Abraham Anteil am Zustandekommen des messianischen Heiles und dieser Anteil war nicht ohne sein persönliches Verdienst. Abraham glaubte und wie dieser Glaube ihn gerecht machte (Röm. 4, 3. 5; Gal. 3, 6; Jak. 2, 23 vgl. Gen. 3, 6) und ihm den Verheißungssegen verdiente (Röm. 4, 13), so wurden und werden alle gerechtfertigt, die „in den Spuren seines Glaubens wandeln", auch wenn sie nicht im Verhältnisse leiblicher Abstammung zu ihm stehen (Röm. 4, 12). Sie sind Kinder Abrahams durch den Glauben und sind als solche ebenfalls in den Bund der Verheißung aufgenommen (Gal. 3, 7—9). Auf diese Weise ist Abraham durch sein Vorbild unser aller geistlicher Vater geworden (Röm. 4, 16) und insoferne muß jeder, der in das Land der Verheißung eintreten will, ihn zum Vater haben.

Nun ist der Sinn von „ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας" klar. Im Lande der Verheißung waren die Heiden ganz und gar Fremdlinge, weil sie weder leiblich noch geistig mit Abraham in Verbindung standen, auch darnach kein Verlangen trugen, da ihnen die Verheißungsgüter vollständig unbekannt waren. Gerade dieser in ξένος (vgl. Matthiä § 317 [A. Gr.], Kühner § 417, 7) liegende Nebengedanke gänzlicher Unkenntnis der messianischen Erwartungen kennzeichnet die Lage der Heiden als ganz besonders trostlos.

Gestaltete sich so die Vergangenheit für die Leser äußerst düster, so verblieb ihnen zu allem hin nicht einmal die tröstliche Aussicht auf künftige Besserung. Das Heidentum befand sich, wenn man so sagen darf, im Zustande verzweiflungsvoller Resignation. Das Leben glich einer sternlosen Nacht, die keine Hoffnung bot, je einmal zu einem fröhlichen Morgen zu erwachen. Wenigstens glaubte Niemand an ein solches Erwachen; hoffnungslos (ἐλπίδα μὴ ἔχοντες) starrte der Blick in die Tiefe, keiner erwartete von oben das Heil, denn wie ohne Hoffnung, so lebten sie auch ohne Gott in der Welt (ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ).

Verzweiflung und Gottlosigkeit bilden somit die letzten und höchsten Stufen der verhängnisvollen Tragik, zu der sich die Geschichte der Menschheit im Heidentume verfinstert hatte.

Um das subjective μή bei ἔχοντες zu erklären, ist es nicht notwendig, eine Abhängigkeit des ἐλπίδα μὴ ἐχοντες von ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας anzunehmen, so daß der Zusammenhang wäre „fremd den Bündnissen der Verheißung, ohne Hoffnung zu haben", wobei als Gegenstand der Hoffnung ausschließlich die messianischen Verheißungen gemeint wären, vielmehr ist das μή durch μνημονεύετε

bedingt, also ἐλπίδα μὴ ἔχοντες in die Vorstellung des Subjects des verbum sentiendi aufzunehmen.

Die Vulgata und die lateinischen Väter ließen τῆς ἐπαγγελίας von ἐλπίδα abhängig sein und übersetzten daher hospites testamentorum, promissionis spem non habentes. Diese Verbindung mag durch die unrichtige Fassung von διαθηκῶν, denen man schon die Bedeutung „Verheißungen" beilegte und weil man die absolute Stellung von ἐλπίδα μὴ ἔχοντες außer acht ließ, veranlaßt worden sein.

ἄθεοι kommt im N. T. nur hier vor. Es kann heißen „ohne Gott sein" im Sinne des modernen Atheismus, also = ungläubig ἄπιστοι (vgl. Ignatius ep. ad Trallianos X ἄθεοὶ ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι), oder es kann den Gegensatz zur religio licita bezeichnen = irreligiosus (vgl. Passow s. v. Georges s. v.), oder den tiefsten Grad sittlicher Verkommenheit andeuten = ruchlos (impius), nullius deorum metuens[1]), oder endlich gleich sein sine Deo (Vulg.), wie es schon bei Sophokles[2]) vorkommt. Selbstverständlich kann nur von der ersten, dritten und vierten Bedeutung hier die Rede sein, auch von der ersten (gegen Estius, Justiniani, Cornel. a Lap.), denn Götterglaube ist Unglaube, weil die Götzen לֹא אֱלֹהִים (Jer. 5, 7) Nicht-Götter sind (vgl. Act. 19, 26; 1. Kor. 10, 19; Gal. 4, 8). Im übrigen paßt jede der drei Bedeutungen zur gezeichneten Situation und wahrscheinlich wollte der Apostel das Wort auch in seinem vollen Umfange verstanden wissen.

V. 13: νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ —

Jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst ferne waret, nahe gekommen im Blute Christi.

Das Blatt wendet sich, das düstere Bild klärt sich und was es uns jetzt zu sehen gibt, hält sich in munteren, hellen Tönen, die das Auge entzücken.

Νυνί ist dem τῷ καιρῷ ἐκείνῳ gegenübergestellt, nicht aber das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ dem χωρὶς Χριστοῦ, weil es adverbiale Bestimmung von ἐγενήθητε ἐγγύς ist und weil im anderen Falle ὄντες kaum fehlen dürfte. Auch ist ἐν Χρ. I. nicht der allgemeine Ausdruck, der in ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ seine nähere Erklärung findet (Estius), da in diesem Falle τοῦ Χριστοῦ ganz überflüssig stünde.

μακράν und ἐγγύς erinnern an die vulgäre Sprechweise der

[1]) In diesem Sinne auch bei Xenophon Anab. II, 5, 39: οὐκ αἰσχύνεσθε οὔτε θεοὺς οὔτ' ἀνθρώπους . . . προδόντες ἡμᾶς σὺν Τισσαφέρνει τῷ ἀθεωτάτῳ τε καὶ πανουργοτάτῳ.

[2]) Oed. Tyr. 661: Ἐπεὶ ἄθεος ἄφιλος ὅτι πύματος Ὀλοίμαν.

Juden, welche sich gerne die „Nahen“ מְקֻרְבִין, d. h. die Jehova Nahen, die Heiden dagegen die „Fernen“ מְיֻתָּחְקִין nannten.[1])

Der Sinn unserer Stelle ist demnach: Nunmehr befinden sich die Leser, die vordem von Gott durch eine ungeheuere Kluft getrennt waren, ganz in derselben Stellung wie die, welche das Privilegium der Gottesnähe von jeher besaßen. Wenn aber zwei ein und demselben dritten sich nahen, nähern sie sich selbst. Und so reichen sich denn über dem Grabe Christi Juden und Heiden die Hand zur Versöhnung. Im Blute Christi — ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ — schmolzen die schroffsten Gegensätze zusammen, welche die Welt je gesehen.

Diesem so freudenvollen Ereignis widmet der Apostel nun den ganzen folgenden Abschnitt V. 14—22:

V. 14: Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας,

V. 14: Denn er ist unser Friede, der da aus Beiden Eins gemacht und die Zwischenwand des Zaunes gebrochen hat,

V. 15: τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ[2]) εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην,

V. 15: Die Feindschaft, indem er in seinem Fleische das Gesetz der Gebote in Satzungen zerstört hat, daß er die zwei in ihm selbst[2]) zu einem neuen Leben schaffe, Friede stiftend,

V. 16: καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.

V. 16: und versöhne Beide in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz, da er an sich tödtete die Feindschaft.

V. 17: καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην[3]) τοῖς ἐγγύς,

V. 17: Und er kam und verkündete den Frieden euch, die ihr ferne waret und den Frieden denen, die nahe waren,

V. 18: ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμπότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

V. 18: weil wir durch ihn beide den Zugang haben in Einem Geiste zum Vater.

---

[1]) Vgl. Wetstein und Schöttgen Horae p. 761 ff.

[2]) ἐν αὐτῷ nach ℵ* A. B. F. P., Minusk., Athanasius, Prokopius (zweimal), doch hat auch ἐν ἑαυτῷ sehr viele Zeugen für sich, die von Gewicht sind, so ℵc. D. E. G. K. L., Peschittho, Eusebius, Chrysostomus, Cyrillus, Theodoret, It., Vulgat., Hieronymus u. a. Wohl nur mit Rücksicht auf das Alter der Handschriften haben sich L. Tr. T. (Gt.) für ἐν αὐτῷ entschieden, während W.-H. ἐν αὐτῷ lesen.

[3]) Der text. rec. hat dieses εἰρήνην gestrichen, aber ℵ. A. B. D. E. F. G. P., Minusk., It., Vulg., Goth., Kop., Arm., Aeth. und Väter sprechen entschieden für seine Echtheit, die auch von L. T. Tr. W.-H. übereinstimmend anerkannt wird.

V. 19: ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ ἐστὲ συνπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ,

V. 19: So seid ihr nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes,

V. 20: ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ,

V. 20: auferbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, indem der Haupt-Eckstein Jesus Christus selber ist,

V. 21: ἐν ᾧ πᾶσα[1]) οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ,

V. 21: in welchem jeder Bau zusammengefügt ist und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn,

V. 22: ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.

V. 22: in welchem auch ihr mitgebaut werdet zur Behausung Gottes im Geiste.

V. 14: αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν — Er selbst ist unser Friede. Christus selbst bildet das Friedenspfand, das sich die Nahen und Fernen gegenseitig ausgetauscht haben; durch Christus haben sie sich wieder gefunden und in Christus erkennen sie sich fortan als Brüder. Eben dies gibt dem Frieden seinen inneren Wert und bürgt für seinen festen Bestand.

Diese These erfährt nun in den folgenden Versen ihre demonstratio, und zwar wird zunächst in dem Halbverse: ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας angekündigt: 1. wie dieser Friede zu verstehen sei und 2. wie er zu stande kam. Ersteres hätte nun der Apostel kaum prägnanter sagen können, als es in dem Sätzchen geschieht, „er hat aus den Zweien Eines gemacht" — damit ist gesagt, daß fortan jeder Unterschied aufgehört hat zwischen den Zweien, zwischen Juden und Heiden.

Aber nicht so ist dieser Friede zwischen Judentum und Heidentum zu denken, als ginge der eine Teil in dem anderen auf, sondern so, daß beide zu einer neuen, höheren Einheit erhoben wurden. Der heilige Chrysostomus gebraucht das Bild von zwei Statuen, die zusammengeschmolzen das Material zu einer einzigen aber schöneren Statue liefern,[2]) dann fährt er fort: „Denkt euch einen Sklaven und ein

---

[1]) πᾶσα ohne ἡ ist überwiegend bezeugt von ℵ* B. D. E. F. G. K. L., der Mehrzahl der Minuskeln, Clemens, Orig., Basil. (zweimal), Chrysostomus (Comment.), Theodoret. Bei ℵa. A. C. P., Chrysostomus (Text) Theophylakt ist das ἡ im Interesse der Interpretation eingetragen worden.

[2]) Ὑπόδειγμα δὲ ἐρῶ· ὑποθώμεθα εἶναι ἀνδρίαντας δύο, τὸν μὲν ἐξ ἀργύρου, τὸν δὲ ἐκ μολύβδου, εἶτα ἀμφοτέρους καταχωνευθέντας, ἀνελθεῖν χρυσοῦς τοὺς δύο· Ἰδοὺ τοὺς δύο ἓν ἐποίησεν.

angenommenes Kind. Beide haben sich gegen denselben Herrn schwer versehlt,[1]) das Kind ist enterbt, der Sklave entlaufen, ohne den Vater nur zu kennen. Da werden beide Erben und ebenbürtige Kinder. Sieh, diese sind zu einer und derselben Würde erhoben; die zwei sind eins geworden, der Fern- wie der Naheſtehende, und jener ist diesem jetzt ebenbürtiger als vor dem Fehltritte." Vgl. Röm. 10, 12; 1 Kor. 12, 13; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11.

Der sächliche Ausdruck ἀμφότερα entspricht dem nachherigen ἕν. (Winer § 27, 5; S. 167.)

Wie nun diese höhere Einheit zu stande kam, wird zunächst in einem Bilde gezeigt —

καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας — der da die Zwischenwand des Zaunes gebrochen hat —

τοῦ φραγμοῦ ist Gen. apposit. = die Scheidewand, welche in dem Zaune bestand.

Das Bild findet seine Erklärung in dem folgenden Verse:

V. 15: τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας — die Feindschaft, indem er in seinem Fleische das Gesetz der Gebote in Satzungen zerstört hat, —

τὴν ἔχθραν ist noch von λύσας abhängig, somit appositioneller Zusatz zu μεσότοιχον.

Christus hat die Scheidewand des Zaunes abgebrochen, heißt also, er hat die Feindschaft aufgehoben. Unter dieser Feindschaft kann nur die Feindschaft zwischen Juden und Heiden gemeint sein. Diese Auffassung verlangt der Context.

Der heilige Chrysostomus, Theophylakt, Oekumenius und einige Neuere verstehen zwar die Feindschaft der Juden und Heiden gegen Gott, allein wie die εἰρήνη und das in eins Zusammenbringen der Geschiedenen nur auf die Heiden und Juden sich beziehen kann, so muß offenbar dieselbe Beziehung auch vom Gegenteil, von der ἔχθρα gelten und das, um so mehr, als sonst auch gar nicht erklärt werden könnte, wie der Apostel für diese Feindschaft das mosaische Gesetz so zu sagen verantwortlich machen konnte, wie er schreiben konnte, daß die Feindschaft von Christus dadurch aufgehoben worden sei, daß er in seinem Fleische das Gesetz der Gebote in Satzungen zerstört habe, da die Heiden nach Röm. 2, 12[2]) ja ganz

[1]) Im Texte (M. P. Gr. 62, 39) steht: προσκυνείτωσαν, dagegen hat ein Cod. προσκρουσάτωσαν, wozu Bern. de Montfaucon in der Note bemerkt: quae lectio non spernenda; es kann aber nur diese L. A. die richtige sein, weil das Gleichnis selbst προσκροῦσαι als Schuld der beiden angibt: καὶ μᾶλλον ἡ προσκροῦσαι γνησιώτερος.

[2]) Röm. 2, 12 wie 1. Cor. 9, 20 f. wird der Unterschied zwischen Juden und Heiden gerade damit gekennzeichnet, daß die einen seien ἔννομοι und die anderen ἄνομοι.

außer aller Beziehung zum mosaischen Gesetze standen, also dieses Gesetz für sie auch nicht der eigentliche Grund ihrer feindlichen Stellung zu Gott sein konnte.

Somit spricht der Zusammenhang ganz entschieden für unsere Auffassung der ἔχθρα.

Ganz im gleichen Sinne wird ἔχθρα genommen von Ambrosiaster, hl. Thomas von Aquin, Cornelius a Lap., Justiniani und Estius.

Diese ἔχθρα nun zwischen Juden und Heiden hat das Gesetz erzeugt, der νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι. Aber nicht das ganze Gesetz hat diese ἔχθρα erzeugt, denn sonst müßte man annehmen, daß καταργήσας auch den Dekalog und überhaupt die naturgesetzlichen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes treffe, was unmöglich ist, da Christus diese nicht aufheben konnte, vielmehr ausdrücklich sanctionierte mit den bekannten Worten: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu vollenden (Matth. 5, 17). Es können daher nur jene Gebote gemeint sein, die von Gott nur für eine bestimmte Zeit (Gal. 4, 1—5) und für bestimmte Zwecke (Gal. 3, 24—25) gegeben wurden und das waren die rein positiven Vorschriften des Alten Testaments wie die Speise-, Sabbath- und Festgesetze und vor allem das Gebot der Beschneidung.

Alle diese Vorschriften machten einen näheren gesellschaftlichen Umgang zwischen Juden und Heiden unmöglich.[1]) Sie hatten also die Scheidewand zwischen beiden aufgerichtet und so die Feindschaft erzeugt, welche sie trennte.

Daß diese Erklärung dem Gedanken des Apostels am nächsten kommen dürfte, dafür kann man sich mit Fug und Recht auf den Zusatz ἐν δόγμασι berufen, denn vergleicht man Kol. 2, 14: „ausgelöscht hatte Gott die wider uns lautende Handschrift — τοῖς δόγμασι — mit den Satzungen," so begreift jeder, daß der Gedanke hier wie dort derselbe ist, daß aber Paulus unmöglich dort hätte schreiben können:

[1]) Auf diesen Zwiespalt weist schon Aman in seiner Anklage hin: „Sie haben ganz andere Gesetze wie die übrigen Völker (Esth. 3, 8: דָּתֵיהֶם שֹׁנוֹת מִכָּל־עָם) und bekannt ist das Urteil des Tacitus über die Juden, worin er besonders den Gegensatz zwischen Juden und Römern in den stärksten Farben schildert: „Alles gilt bei ihnen für gottlos, was bei uns heilig ist, und wiederum erlaubt ist ihnen alles, was uns unrein dünkt . . . Mildthätigkeit kennen sie nur unter ihresgleichen, gegen andere hegen sie tötlichen Haß. Gegen alle sind sie fremd (alienarum concubitu abstinent, inter se nihil illicitum). Wer ihnen beitritt, muß zuerst gelernt haben, die Götter zu verachten, das Vaterland aufzugeben und Eltern, Kinder und Geschwister zu verlassen. (Hist. l. V c. 4—5.) Diodor v. Sic. spricht kurzweg von „μισάνθρωπα καὶ παράνομα ἔθη" der Juden. (l. XXXIV.)

ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν — wenn er bei δόγματα an alle auch die sittlichen Gebote des Alten Testaments gedacht hätte. Gerade diese Parallelstelle zeigt aber auch, was von der Deutung δόγματα auf die neutestamentlichen Gebote (Chrys., Theodoret, Theophyl., Oecum., Estius, a Lap,) zu halten sei.

Der appositionelle Zusatz τοῦ φραγμοῦ wird gerne so gedeutet, als hätte der Apostel damit auf die bloß vorübergehende Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes anspielen wollen = es glich nicht einer für ewige Zeiten bestimmten Mauer, d. h. keiner Grundmauer, sondern nur einer Hilfsmauer, einer Zwischenwand, die nur einem augenblicklichen Zwecke zu dienen hat. Vetus lex est μεσότοιχον φραγμοῦ paries maceriae, sagt der hl. Thomas, quia non fuit data ut perpetuo duraret, sed usque ad tempus praefinitum. (Vgl. Gal. 4, 1—2.) Eine Ansicht, die allerdings ihre unmittelbare Bestätigung an unserer Stelle findet, denn καταργήσας (vgl. Röm. 3, 31) sagt deutlich genug, daß der positive Teil des alttestamentlichen Gesetzes vollständig aufgehört habe, da Christus in seinem Fleische (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ), in seinem Kreuztode alle Verpflichtungen gegen das Gesetz eingelöst und damit jede Berechtigung zu weiteren Anforderungen demselben abgesprochen hatte. Dadurch hatte die Feindschaft ihr Ende erreicht und an ihre Stelle trat nun die ἑνότης, die Einheit in Christo.

Die Ansicht, daß Paulus auf die Scheidewand anspielte, welche im herodianischen Tempel den Vorhof der Juden von dem der Heiden trennte und welche nach Josephus (Antqq. 15, 11; B. I. 5, 2) die Aufschrift trug: μὴ δεῖ ἀλλόφυλον ἐντὸς τοῦ ἁγίου παρεῖναι — ist sehr ansprechend, denn oft genug mochte Paulus diese Inschrift gelesen haben.

ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην.

Wir begegnen hier einem Anklange an jenen charakteristischen Gedanken des Kolosserbriefes, der den Gipfelpunkt der paulinischen Christologie bezeichnet, wornach Christus das Weltcentrum, der Ausgangspunkt und Zielpunkt aller Wesen ist, vgl. Kol. 1, 16. 17 τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτον ἔκτισται . . . καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστη).

Was Paulus im Kolosserbriefe von der Bestimmung des Weltalls sagt, alle seine Kräfte und Wesen in Christus einmünden zu lassen, ist hier zunächst mit Beziehung auf die Juden und Heiden gemeint. Ihre Bestimmung ist in Christus als der höheren Einheit sich wiederzufinden und zwar nicht bloß im Glauben an ihn (Grotius), sondern in der Erhebung zur Lebensgemeinschaft mit ihm. Nicht tief genug geht also Chrysostomus, wenn er ἐν αὐτῷ mit δι' αὐτοῦ erklärt, ebenso Estius, wenn er in semetipso (Vulg.) mit in carne sua umschreibt.

Schon das ἕνα weist auf diese mystische Einverleibung mit Christus hin, daher richtig Theodoret: πάντας ἕνα κέκληκεν ἄνθρωπον, ἐπειδὴ μία μὲν ἁπάντων κεφαλὴ ὁ Δεσπότης Χριστός, τὴν δὲ τοῦ σώματος τάξιν πληροῦσιν οἱ τῆς σωτηρίας ἠξιωμένοι.

ἕνα und καινόν sind somit zwei wohl zu unterscheidende Momente in der Absicht Christi. Stände bloß ἕνα, so ließe sich an eine Amalgamierung der beiden Gegensätze denken, oder es ließe sich die Sache auch so vorstellen, daß der Grieche im Juden aufgehen sollte, was nunmehr durch das zweite Moment καινόν auf's bestimmteste ausgeschlossen ist. Jude und Grieche sollten ganz verschwinden und an ihre Stelle soll eine neue Kreatur treten, die weder das eine noch das andere ist, oder wie es Gal. 6, 15 heißt, weder Beschneidung noch Nicht-Beschneidung ist. Das ist der Friede, wie ihn der Apostel versteht, daher ποιῶν εἰρήνην als das Resultat der bisherigen Argumentation gelten mag.

Daß unter καινὸς ἄνθρωπος die innere geistige Umwandlung und Neuschaffung gemeint ist, der Ausdruck also mit dem römischen »novus homo« nichts gemein hat, bedarf selbst dem oberflächlichen Kenner der paulinischen Gnadenlehre gegenüber keiner weiteren Begründung (vgl. 4, 24; 2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Kol. 3, 10).

Mit Recht betont Chrysostomus das Verbum κτίση. „Durchaus treffend hat sich der Apostel des Ausdruckes „schaffen" bedient. Er sagt nicht „verwandeln" (μεταβάλῃ), um die Wirkung des Vorganges anzuzeigen, sowie daß, wenn auch die natürliche Schöpfung etwas Sichtbares ist, jene (geistige) Schöpfung dieser um nichts nachsteht."

Was weiter im folgenden Verse folgt, ist das dritte Moment in der Absicht, die Christus mit der Aufhebung des Gesetzes verband; sie betrifft den Frieden mit Gott selbst:

V. 16: καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ —

Das, was der Apostel hier ausspricht, ist nicht als Folgerung aus dem V. 15 Gesagten aufzufassen, als müßte jenes zuerst geschehen sein, um dieses, die ἀποκατάλλαξις, möglich zu machen. Nein, die Versöhnung von Heidentum und Judentum und die Versöhnung mit Gott sind als ein und derselbe Vorgang beabsichtigt, ἀποκαταλλάξῃ[1]) fällt also zeitlich mit κτίση zusammen. In demselben Augenblicke, wo Christus die beiden getrennten Teile zur Einheit des neuen Menschen

[1]) Das Doppelcompositum ἀποκαταλλάσσω kommt nur hier und Kol. 1, 20. 21, vor. ἀπο verstärkt den Verbalbegriff und κατα deutet an, daß die Versöhnung eine wechselseitige sei (vgl. Passow und Grimm, Lex. Graeco-lat. in libros N. T. s. v.).

zusammengeschlossen, waren sie auch eins mit Gott geworden und umgekehrt, im Frieden mit Gott war ihr eigener Friede beschlossen.

Dies ergibt sich klar aus der einfachen Thatsache, daß die Aufhebung der Gottesfeindschaft wie die der Feindschaft zwischen Juden und Heiden oder die Beseitigung des νόμος vom Apostel als unmittelbare Wirkung des Kreuztodes Christi hingestellt werden, denn ἀποκαταλλάξῃ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ correspondiert genau mit ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον καταργήσας. Dieselbe That hat in demselben Augenblicke das eine und das andere bewirkt.

Für diese Auffassung spricht auch der Beisatz τῷ θεῷ, der deutlich anzeigt, daß die Versöhnung mit Gott in der wechselseitigen Versöhnung eingeschlossen ist.

Die Absicht Christi, sofern sie auf die objective Thatsache der Versöhnung einerseits der Menschen unter sich und anderseits der Menschen mit Gott gerichtet war, kennt also nach diesen beiden Beziehungen hin kein Früher und kein Später.

Es ist eine Verschiebung der Vorstellung, wenn der hl. Thomas von Aquin im Anschlusse an unsere beiden Verse sagt: Sciendum est, quod dilectio proximi est via ad pacem Dei. Erst die Liebe zum Nächsten, dann der Friede mit Gott! Dieses sittlich-praktische Gebiet wird vom Apostel hier gar nicht einmal gestreift.

Der sogenannte Ambrosiaster bemerkt zu unserer Stelle: Sublata inimicitia morte sua Christus, prius populos inter se reconciliavit deinde Deo Patri pacificos fecit. Nachdem die Feindschaft durch Christi Tod da und dort aufgehoben war, waren die Völker durch keine Scheidewand mehr von einander getrennt und damit konnten sie unterschiedslos dem Frieden mit Gott zugeführt werden. Das ist nun ebenso wahr, wie die umgekehrte Behauptung Theodorets, daß zuerst der Bruch der Gottesfeindschaft und dann erst der Völkerfriede erfolgte. πρότερον δὲ τὴν πρὸς τὸν θεὸν κατέλυσεν ἔχθραν, τὴν οἰκείαν σάρκα λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν δεδωκώς· τούτου δὲ γενομένου, ἐκεῖνα ἔπαυσεν ὅσα ὑμᾶς κἀκείνους ἐχώριζεν.

Es kommt nur darauf an, ob man die Erlösung mehr nach ihrer objectiven oder subjectiven Seite ins Auge faßt oder beide Beziehungen zusammen nimmt. Die Erlösung in ihrer objectiven Thatsächlichkeit hat uno actu Gott versöhnt und die Menschen verbrüdert, in ihrer subjectiven Verwirklichung dagegen verfolgt sie als letztes und höchstes Ziel den Frieden mit Gott. Letzteres ist die Betrachtungsweise des Ambrosiaster, ersteres die unseres Apostels, während Theodoret lediglich das causale Verhältnis berücksichtigt, in dem allerdings die

Stellung zu Gott das Erste ist, und jene zum Menschen das Zweite, weil das Eine die Ursache, das Andere die Wirkung ist.

Daß ἐν ἑνὶ σώματι nicht den Opferleib Christi bedeutet und mit ἀποκαταλλάξῃ zu verbinden ist, wie eigentümlicher Weise Chrys., Theodoret und Theophylakt construiren, sondern mit ἀμφοτέρους, liegt auf der Hand, weil sonst διὰ τοῦ σταυροῦ überflüssig wäre.

Der Sinn ist aus dem Vorstehenden klar. Gut Cornelius a Lap.: Et reconciliavit ambos scilicet populos Judaeorum et gentium, in uno corpore, mystico scilicet, id est Ecclesia, unitos.

Ebenso ergibt sich aus der bisherigen Darlegung, daß hier ἔχθρα nicht bloß auf das feindliche Verhältnis der Juden und Heiden zu Gott (Chrysost., Oekumenius, Estius, Bisping, Harleß u. a.) oder der Juden und Heiden unter einander (Meyer-Schmidt, Eadie) zu beziehen ist, sondern auf beide Verhältnisse zugleich geht (Hieron., Ambros., Thomas von Aquin), indem Christus die doppelte Ursache, das Gesetz und die Sünde aufhob (vgl. Kol. 2, 14; Gal. 1, 4).[1])

ἐν αὐτῷ ist mit der Vulgata auf Christus zu beziehen, also = ἐν ἑαυτῷ. Christus hat an sich selbst die Feindschaft getötet, d. h. das, was bisher Ursache der Feindschaft war, hat er an sich selbst vernichtet.

V. 17—22 schildern, wie die eben erwähnte Absicht Christi sich verwirklichte.

V. 17: καὶ ἐλθών — καὶ ist consecutiv = atque ita und so kam er, d. h. erschien er auf Erden (vgl. Joh. 1, 9. 11; 6, 14; 9, 39; 11, 27; 12, 46; 16, 28 und 1. Cor. 2, 1) und verkündete in eigener Person den Frieden, den Gottesfrieden den Fernen, den Heiden, und den Nahen, den Juden. Der hl. Chrysostomus erinnert hier an Joh. 14, 27 u. 16, 33;[2]) der hl. Anselm dagegen passender im Hinblick auf den folgenden Vers an Matth. 8, 11 und 24, 14.[3])

Uebrigens haftet der Gedanke des Apostels nicht so fast an der Friedensbotschaft, als an dem Frieden selbst, welchen die Welt, zunächst die Heiden und Juden in Christus empfingen. Weil Christus

---

[1]) Thomas Aq.: Interficiens inimicitias in semetipso, quia Judaeorum et Gentilium (quae erant per legem) inimicitias interfecit, implens figuras veteris testamenti, sed inimicitias quae erant inter Deum et homines per peccatum interfecit in semetipso, quando per mortem crucis delevit peccatum.

[2]) Joh. 14, 27: „Frieden lasse ich euch, Frieden gebe ich euch. Joh. 16, 33: Solches habe ich zu euch geredet, auf daß ihr Frieden habet in mir."

[3]) Matth. 8, 11: „Ich sage euch aber, viele werden kommen vom Aufgange und Niedergange und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche zu Tische sitzen." Matth. 24, 14: „Und das Evangelium vom Reiche wird verkündet werden auf der ganzen Welt zum Zeugnis allen Völkern."

den Frieden brachte, darum — ist schon sein Kommen eine Friedensbotschaft. Man hat diesen innigen Zusammenhang zwischen V. 17 und 18, welchen das causale ὅτι vermittelt, nicht genugsam gewürdigt, insbesondere vielfach übersehen, in welcher Weise V. 18 die Begründung von V. 17 enthalte, daher verfiel man auf eine Erklärung des ἐλθών, welche, wenn es sich bloß um dieses Wort handelte nicht unbiblisch wäre, aber in Verbindung mit εὐηγγελίσατο als eingetragen sich ausweist. Man bezieht nämlich ἐλθών, um einer vermeintlichen „geschichtswidrigen" Aussage des Apostels vorzubeugen, auf das „Kommen Christi im hl. Geiste." Richtig ist, daß Jesus von einem solchen Kommen gesprochen hat (Joh. 14, 18), aber nirgends steht, daß der Zweck dieses Kommens, das εὐαγγελίζεσθαι sei. Auch die paulinischen Stellen, auf die man sich beruft nämlich Röm. 8, 9. 10; 2. Kor. 3, 17; 13, 5; Gal. 2, 20 sprechen nur von einem Wohnen und Walten Christi in den Herzen im hl. Geiste. — Noch weniger begründet ist die Erklärung vom Kommen Jesu bei der Auferstehung (Rückert, Bengel) oder vom fortwährenden Kommen im Glauben (Bisping.)

V. 18: Das frühere Verhältnis der Gottesfeindschaft hat nunmehr in das gerade Gegenteil umgeschlagen. Durch Christus sind wir alle, auch die einst Fernen, Gott nahe gerückt, so nahe, daß wir wie Kinder zu ihm hintreten können, also vollen freien Zutritt[1]) haben, und zwar in demselben Geiste — ἐν ἑνὶ πνεύματι — d. h. als Theilhaber ein und desselben Geistes, nämlich des hl. Geistes, der als Lebensodem in uns weilt und wirkt, uns Christi Leib eingliedert und damit zur υἱοθεσία θεοῦ zur Gottessohnschaft erhebt und folglich uns auch mit all' den Vorrechten ausstattet, die Söhne dem Vater gegenüber, wie im elterlichen Hause überhaupt genießen. Daher fährt der Apostel fort:

---

[1]) προσαγωγή hat transitiven (= Hinzuführung) und intransitive (= Zutritt) Bedeutung. In beiden Bedeutungen kommt es bei den Griechen vor.

Für die letztere Bedeutung beruft man sich gerne auf Xenoph. Kyrop. 7. 5, 45 (ἐγὼ δὲ ἠξίουν τοὺς τοιούτους, εἴ τίς τι ἐμοῦ δέοιτο, θεραπεύειν ὑμᾶς τοὺς ἐμοὺς φίλους δεομένους προσαγωγῆς), indes mit Unrecht; denn wenn Kyros verordnete, daß fortan nur der zur Audienz bei ihm zugelassen werden solle, der zuerst bei seinen Freunden die Aufwartung gemacht und um προσαγωγή gebeten habe, so wollte er eben, daß die Freunde ihn vorführen. Das ergibt sich aus I, 3, 8, wo von einem gewissen Sakas erzählt wird, daß er das Ehrenamt der Einführung (προσάγειν) bekleidete.

Uebrigens glauben wir nicht, daß Paulus diese morgenländische Sitte vor Augen hatte, wie Cornelius a Lapide, Meyer, Bisping u. a. annehmen, sondern daß προσαγωγή im oben bezeichneten Sinne intransitiv stehe (vgl. 3, 12).

V. 19: ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι —

ἄρα οὖν ist eine dem Apoſtel ſehr geläufige Partikelverbindung[1]) mit concluſiver Bedeutung.[2]) οὐκέτι ἐστὲ ξένοι, d. h. der chriſtlichen Theokratie ſteht ihr nicht mehr als ξένοι, als Fremde, die einer andern πολίτεια (vgl. V. 12) angehören, gegenüber, wie vordem der jüdiſchen Theokratie —

καὶ πάροικοι, — auch verhaltet ihr euch zu dieſer neuteſtamentlichen Theokratie nicht etwa als bloße inquilini, als Beiſaſſen, oder wenn das Bild noch enger genommen wird und nur auf das Haus beſchränkt wird — als bloße Inſaſſen oder Gäſte (vgl. Eclus. 29, 33. 34), die nur das Recht zu wohnen (daher תּוֹשָׁב) haben, aber ſonſt kein weiteres Recht beanſpruchen können —

ἀλλὰ ἐστὲ συνπολῖται[3]) τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ — ſondern ihr ſeid Mitbürger der Heiligen und Hausgenoſſen Gottes, d. h. ihr ſeid in alle Rechte eingetreten, welche den ἅγιοι, den Chriſten zuſtehen und habt auch Anteil an allen Privilegien, welche Hausgenoſſen (οἰκεῖοι) genießen, Privilegien, die um ſo wertvoller ſind, als ſie uns als Hausgenoſſen Gottes — οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ — zukommen. Was damit geſagt ſein will, legen uns die folgenden Verſe auseinander.

V. 20: Den Zuſammenhang unſeres Verſes mit dem Vorausgegangenen gibt der hl. Thomas folgendermaßen an: eos non esse hospites, sed cives, quia jam pertinent ad aedificium spirituale, utpote superaedificati supra fundamentum apostolorum et prophetarum.

Es iſt alſo nicht der Uebergang zu einem anderen Bilde (Meyer-Schmidt, Biſping) wahrzunehmen, vielmehr wird das mit οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ aufgegriffene Bild in unſeren und den folgenden Verſen weiter ausgeführt,[4]) oder wenn man will, noch mehr enthüllt durch Beleuchtung des Begriffes οἰκεῖοι. Es liegt ja nahe, das Verhältnis zu beſprechen, in welchem die οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ zum οἶκος τοῦ θεοῦ ſtehen. Und da ſagt nun Paulus kurzweg, daß ſie, die Leſer, dieſer οἶκος τοῦ θεοῦ ſelbſt ſeien, inſofern ſie gewiſſermaßen die Steine ſeien, die zur Ver-

---

[1]) Vgl. Röm. 5, 18; 7, 3. 25; 8, 12; Gal. 6, 10; 1. Theſſ. 5, 6.

[2]) Winer § 53, 8a, S. 414 = quae cum ita sint; Grimm l. c. s. v. = hinc igitur.

[3]) συνπολίτης iſt kein gutgriechiſches Wort. Lobeck ad Phryn. p. 172: πολίτης λέγε, μὴ συμπολίτης.

[4]) Richtig Eadie: "Having described the believers as οἰκεῖοι, the apostle enlarges the metaphor . . . That "house" is composed of the οἰκεῖοι, and each of them is a living stone, resting on the one foundation.

wendung kamen. Als solche „wurden sie aufgebaut auf den Grund der Apostel und Propheten."

ἐποικοδομηθέντες, historisches Faktum, aufgebaut nämlich damals, als sie Christen wurden — ἐπὶ (Präposition der Ruhe)[1] τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν —

Der Sinn von θεμέλιος, Grundstein, Grund,[2] bestimmt sich nach der Auffassung, die man von dem Genitiv τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν hat.

Es kann nämlich dieser Genitiv sein ein Gen. possessoris, dann würde θεμέλιος sein der Grund, auf dem die Apostel und Propheten selbst ruhen, so der hl. Anselm, Thomas von Aquin; oder er kann sein ein Gen. auctoris, darnach wäre θεμέλιος der Grund, den die Apostel und Propheten gelegt haben, so der Ambrosiaster und die meisten Neueren, darunter Flatt, Rückert, Harleß, Bleek, Meyer-Schmidt, Eadie, Winer (§ 30, 1 S. 174); oder es kann der Genitiv endlich sein Gen .appositivus, dem zufolge dann θεμέλιος und ἀπόστολοι καὶ προφῆται identisch wären, so der hl. Chrysostomus (θεμέλιος οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται), Theophylakt, Oekumenius, — Cornelius a Lap., Estius, Justiniani, von den Neueren Meier, Olshausen, Baumgarten-Crusius, de Wette, Hofmann u. a. —

Mit Rücksicht 1. Kor. 3, 10[3] läge es allerdings nahe, bei τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν an einen Gen. auctoris zu denken, also unter θέμελιος den Grund zu verstehen, den die Apostel und Propheten gelegt haben, nämlich Jesum Christum, aber der Zusammenhang ist nicht für diese Auffassung, denn Paulus nennt unmittelbar nachher Christum den Haupt-Eckstein (ἀκρογωνιαῖος), folglich muß dem Ausdrucke θεμέλιος hier eine andere Vorstellung zu grunde liegen.

Was dann die am meisten vertretene Ansicht betrifft, τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν sei appositioneller Zusatz zu ἐπὶ τῷ θεμελίῳ, so erscheint auch sie schwer vereinbar mit 1. Kor. 3, 11: Denn einen

---

[1]) θεμέλιος ist wahrscheinlich wie 1. Kor. 3, 11 und 2. Tim. 2, 19 als Masculinum gebraucht und weil es bei Paulus nirgends entschieden als Neutrum steht.

[2]) 1. Kor. 3, 10: „Nach der mir verliehenen Gnade habe ich wie ein umsichtiger Baumeister den Grund gelegt, ein Anderer baut darauf. Doch sehe jeder zu, wie er darauf baut." — Die Berufung auf Röm. 15, 20 (Eadie) ist wertlos, denn θεμέλιος hat dort eine ganz andere Bedeutung, es bezieht sich auf fremdes Missionsfeld. Paulus hatte den Grundsatz, nie solche Kirchen zum Felde seiner Thätigkeit zu erwählen, die bereits unter der Leitung eines Apostels standen.

[3]) ἐπί könnte hier auch mit dem Genitiv stehen, denn was Schmidt gegen Meyer anführt, daß in diesem Falle auf ein Weiterbauen über dem Grunde hingewiesen würde, trifft in der That zu, da nach V. 21 der Bau in stetem Wachstum begriffen ist.

anderen Grund kann Niemand legen, als den, der gelegt ist, welcher ist Christus Jesus." Darnach scheint es gewagt zu sein, von den Aposteln und Propheten etwas auszusagen, was nach der bestimmten Lehre des hl. Paulus ausschließliches Prädikat Christi ist. Nur auf Christus ruht unser geistiger Aufbau, d. h. unsere Einfügung als lebendige Bausteine in den heiligen Gottesbau.

Der Grundanschauung des Apostels wie dem Zusammenhange wird also nur eine Auffassung vollkommen gerecht, die des heiligen Thomas von Aquin, welcher τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν als Gen. possessoris nimmt in dem Sinne: θεμέλιος ist der Grund, auf dem die Apostel und Propheten stehen und dadurch, d. h. weil sie auf diesem Grunde stehen, unseren geistigen Aufbau bewirken und befördern. Und das ist ihre Lehre.[1]) Thomas sagt nämlich: Superaedificati supra fundamentum apostolorum et prophetarum id est super doctrinam eorum.

Also die apostolische Lehre, die Lehre, deren Zeugen und Boten die Apostel und Propheten sind, bildet die Grundlage, auf der unser geistiger Bau steht und ruht. Im Römerbrief 10, 14. 17 gibt der Apostel den nämlichen Gedanken nur in etwas erweiterter Form wieder, wenn er schreibt: „Wie sollen sie (sc. Juden und Heiden) glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Also ist der Glaube aus dem Hören, das Hören aber durch Christi Wort." Zeugen dieses Wortes Christi sind die Apostel und Propheten, folglich basiert unser Glaube auf ihrer Lehre oder auf dem Fundamente, auf dem sie selbst stehen.

Nun wird es nicht schwer halten, auf grund dieser Erklärung auch den so viel umstrittenen Ausdruck προφητῶν richtig zu stellen.

Die meisten Erklärer denken an die alttestamentlichen Propheten und nach den dunklen Vorstellungen, die man von den neutestamentlichen Propheten hatte, kann diese Deutung nicht überraschen.

Indes hat man auch auf dieser Seite immerhin herausgefunden, daß bei der Beziehung auf die alttestamentlichen Propheten zwei Bedenken übrig bleiben, nämlich die Stellung der Propheten nach den Aposteln und der Mangel des Artikels bei προφητῶν. Estius meint zwar, die

[1]) Estius (nach ihm Bisping) sucht seine Erklärung: »fundamentum, quo sunt Apostoli et Prophetae« mit 1. Kor. 3, 11 dadurch in Einklang zu bringen, daß er zwischen primarium fundamentum, das Christus sei und secundarium fundamentum, das die Apostel und Propheten seien, unterscheidet. Diese Unterscheidung geht aber nicht an, weil sie an einem inneren Widerspruche leidet, denn zwei Fundamente für ein und dieselbe Sache gibt es nicht, also auch nicht für das Bild, in welchem diese Sache zur Darstellung kommt.

erstere Eigentümlichkeit erkläre sich aus der höheren Dignität der Apostel, worauf man richtig bemerkte, daß es sich hier nicht um die Stellung der Apostel und Propheten zu einander, sondern um ihren Anteil am geistigen Aufbau der Kirche handle. Der Mangel des Artikels aber zeigt an, daß die Apostel und Propheten als Glieder ein und derselben Gemeinschaft als eine Klasse von Individuen zu betrachten sind,[1]) was aber auf die alttestamentlichen Propheten nicht Anwendung finden kann, da nach der ausdrücklichen Versicherung des Herrn selbst der größte der Propheten noch kleiner ist als der Kleinste im Reiche Gottes (Matth. 11, 11; Luk. 7, 28). So hoch steht die neutestamentliche Heilsordnung über der alttestamentlichen, die Kirche über der Synagoge, das Apostelamt über dem Prophetenamt!

Dazu kommt, daß wir aber in der allerneuesten Zeit mit dem höchst wertvollen Büchlein der διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, einem klassischen Zeugen der apostolischen Urzeit, beschenkt worden sind, in welchem die neutestamentlichen Propheten eine so bedeutsame Stellung einnehmen, daß wir es uns vollkommen erklären können, warum Paulus ihrer stets im engsten Anschlusse an die Apostel erwähnt.

Nach der διδαχή hatten die Propheten das Ansehen von Hohenpriestern — αὐτοὶ γάρ εἰσιν αἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν XIII, 3, waren sie ferner die Lehrer der christlichen Wahrheit — πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀλήθειαν, XI, 10, und stand endlich bei ihnen Lehre und Leben erfahrungsgemäß in solcher Harmonie, daß, wo ein Widerspruch sich zeigte, dies sofort auf die Unechtheit ihres prophetischen Charakters gedeutet wurde, — εἰ ἃ διδάσκει οὐ ποιεῖ — ψευδοπροφήτης ἐστί XI, 10.

Auch standen diese Propheten sozusagen über dem Urteile der Menge — ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν — XI, 11, das heißt wohl, es sollte Niemand die Handlungsweise echter Propheten in achtungverletzender Weise bekritteln.

Nach diesen Angaben nahmen die Propheten jedenfalls einen sehr hohen Rang in der ältesten Kirche ein.

Wenn daher schon 1. Cor. 12, 28 ebenso wie in unserem Briefe dreimal (vgl. 3, 5 und 4, 11), ferner Apok. 18, 20 die Propheten immer unmittelbar nach den Aposteln genannt werden, so wird dies wohl mit Rücksicht auf ihre wirkliche Rangordnung geschehen sein.

Wir können diese Vermutung um so zuversichtlicher aussprechen, als sie ganz der Hochachtung entspricht, die Paulus nach 1. Kor. 14, 4. 22. 24—25 von der Wirksamkeit der Propheten hatte und vollkommen

---

[1]) Winer § 19, 4; Kühner § 462, e.

zu den Lobsprüchen paßt, die er 1. Kor. 14, 1. 5 der Prophetengabe spendet. Ferner, wenn er den Eifer um die Gabe der Weissagung den Christen dringend ans Herz legt (1. Kor. 14, 1. 39, vgl. Thess. 5, 20), so beweist dies zum mindesten, daß ihm das Prophetentum als wichtiger Faktor in der Entwickelung der christlichen Gemeinde erschien.

Dabei versteht es sich von selbst, daß das Prophetentum auch seinerseits diese Entwickelung mitmachte. Bald traten Propheten in vielen Gemeinden auf, so daß man sich veranlaßt sah, bestimmte Vorschriften über ihre Behandlung zu erlassen (Διδ. 11, 7—12). Mit dem Aufhören der charismatischen Gaben verschwanden auch die Propheten, wenigstens ist von da an von keinem besonderen Prophetenamt mehr die Rede, und wie rasch das vor sich gieng, zeigt eine Notiz bei Eusebius (H. E. V, 17), der zufolge Miltiades in seiner Schrift gegen die Montanisten (Ende des zweiten Jahrhunderts) den Kanon aufstellte: μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκτάσει λαλεῖν.[1]) In Betreff der spezifischen Thätigkeit des neutestamentlichen Prophetentums verweisen wir auf die Erklärung von Eph. 4, 11.

In dem Folgenden ὄντες ἀγρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ist das αὐτοῦ nicht auf θεμελιῷ zurückzubeziehen als wäre der Sinn: „dessen, nämlich des Fundamentes Haupt-Eckstein Christus Jesus ist" — sondern αὐτοῦ dient zur Hervorhebung des ἀκρογωνιαίου, daher ist zu übersetzen, „indem Haupt-Eckstein selber Christus Jesus ist." So auch die Vulgata: »ipso summo angulari lapide Christo Jesu.«

ἀκρογωνιαῖος (sc. λίθος), ein ausschließlich biblisches Wort, ist zusammengesetzt aus ἄκρος extremus und γωνία angulus, bedeutet also den äußersten oder Haupt-Eckstein; — רֹאשׁ פִּנָּה nennt ihn der Psalmist.[2]) Es ist in der Sprache der Bautechnik der sogenannte Referentpunkt, in welchem bei einem Gebäude alle Kräfte aus- und alle Gegenkräfte einströmend gedacht werden (Bisping). Matth. 21, 42 bezeichnet sich Jesus selbst als Eckstein (κεφαλὴν γωνίας). Den Vergleichungspunkt enthält

V. 21: ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, — In welchem jeder Bau zusammengefügt ist und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn.

[1]) Vgl. Funk ad Doctrin. duodecim. Apost. (XI. 7) p. 35. Funk verlegt die Abfassung der Διδαχή in das Ende des ersten Jahrhundert (p. XXXII.) und wir können ihm hierin nur beistimmen.

[2]) Ps. 118, 22: אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה. Beim Propheten Jeremias 51, 25 finden wir sogar dieselbe Gegenüberstellung von Eckstein und Grundlage wie hier: „Daß man von Dir keinen Stein zum Ecke (אֶבֶן לְפִנָּה) und keinen Stein zum Fundamente (אֶבֶן לְמוֹסָרוֹת) nehmen könne."

Dieser Vergleichungspunkt liegt aber nicht in συναρμολογουμένη allein (Hieronymus, Ambrosiaster, Thomas v. Aq., Estius, Cornelius a Lap., Justiniani), sondern auch in αὔξει, daher ist bei συναρμολογουμένη nicht an die Vereinigung von Heiden und Juden zu denken, wogegen schon πᾶσα οἰκοδομή spricht, das nur „jeder Bau" und nicht der „ganze Bau" heißen kann, — sondern συναρμολογουμένη ist durch das Bild selbst gefordert, da das Zusammenfügen in der Bestimmung des ἀκρογωνιαῖος liegt, mithin richtet sich seine Anwendung nach dem Hauptworte οἰκοδομή.

Auch bezieht sich das Relativ ᾧ weder auf τῷ θεμελίῳ noch auf ἀκρογωνιαίου, sondern auf Χριστοῦ Ἰησοῦ und der Sinn ist also nicht: in welchem Fundamente oder Haupt-Eckſteine jeder Bau zusammengefügt ist, sondern: in welchem Christus Jesus jeder (geistige) Bau, jedes höhere übernatürliche Leben sozusagen seinen Referentpunkt hat, d. h. in welchem die zur Erhaltung und zur Förderung dieses Baues, des übernatürlichen Lebens, nötigen Kräfte fort und fort aus- und einströmen.

Christus ist die causa principalis und finalis **jeder** übernatürlich-geistigen Schöpfung.

Wir denken also bei „ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ" an den Tempel, den jede gläubige in Christo geheiligte Seele darstellt (vgl. 1. Kor. 3, 16; 6. 19; 2. Kor. 6, 16), denn auf die Kirche bezogen bliebe πᾶσα οἰκοδομή unverständlich, außer man würde ganz sprachwidrig πᾶσα für πᾶσα ἡ nehmen (Harleß, Olshausen, Baumgarten-Crusius, de Wette, Bleek, Bisping, Eadie).

Außerdem, wie käme Paulus dazu, im folgenden Verse von den Lesern auszusagen, daß sie erst „zur Behausung Gottes mitgebaut werden" (συνοικοδομεῖσθε), während er doch kurz vorher V. 20 behauptet hat, sie seien schon aufgebaut (ἐποικοδομηθέντες)? Will man Paulus sich nicht selbst widersprechen lassen, so muß hier ein Wechsel der Vorstellung angenommen werden, was bei der überaus großen Beweglichkeit seines Geistes nicht überrascht und kann deshalb συνοικοδομεῖσθε in V. 22 nur vom religiös-sittlichen Fortschreiten der Leser und nicht von der allmählichen Entwickelung der Kirche verstanden werden, wobei dann auch die Deutung von αὔξει[1]) auf das geistige Wachstum der Einzelnen sich von selbst ergibt.

V. 22: ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.

Der in V. 21 ausgesprochene allgemeine Satz findet hier seine

[1]) αὔξει steht für αὐξάνει. Die Form findet sich noch Kol. 2, 19.

spezielle Anwendung auf die Leser. Auch sie, die Leser, — καὶ ὑμεῖς — stellen wie die anderen Christen, daher συν-οικοδομεῖσθε (συν geht auf die Gemeinschaft des Subjects) — einen solchen geistigen Bau dar, der sich immer mehr zur Behausung Gottes gestaltet.

In V. 20 hatte der Apostel gesagt, daß die Leser damals, als sie Christen wurden, dem οἶκος τοῦ θεοῦ, d. i. der Kirche als Bausteine eingefügt worden seien und hier sagt er, daß jeder von ihnen für sich einen „heiligen Tempel", ein „Haus Gottes" vorstelle (vgl. 1. Kor. 3, 16), das aber, weil einer Vervollkommnung fähig, in stetigem Aufbau begriffen ist. εἰς enthält den Begriff des „Hinanstrebens".

ἐν πνεύματι ist entweder adjectivischer Beisatz zu κατοικητήριον τοῦ θεοῦ, also = κατοικητήριον πνευματικόν und Gegensatz zum ναὸς χειροποίητος der Juden, so Chrysostomus, Theophylakt, Oekumenius,[1]) von den Neueren Flatt, Rückert, Olshausen, Holzhausen — oder es bedeutet πνεῦμα den „heiligen Geist" und ἐν πνεύματι ist folglich erklärender Zusatz, sei es von συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ (Theodoret, Thomas de Vio, Cornelius a Lap.; Meyer-Schmidt), oder von κατοικητήριον τοῦ θεοῦ allein (Ambrosiaster, Thomas von Aquin, Estius; Harleß, Stier, Matthies, Eadie).

Nach ersterer Beziehung hätte ἐν instrumentale Bedeutung, während letztere ἐν lokal (Hieronymus; — Stier, Matthies, Harleß, Eadie), und instrumental (Thomas von Aquin, Estius) nehmen kann.

Auf grund dieser verschiedenen Auffassungen läßt sich auch der Sinn unseres Verses verschieden deuten. Er kann nämlich heißen:

1. „in welchem auch ihr mitgebaut werdet zur Behausung Gottes durch den hl. Geist", d. h. indem der hl. Geist dieses Aufbauen bewirkt[2]) oder:

2. „in welchem auch ihr mitgebaut werdet zur Behausung Gottes, die da ist im heiligen Geiste", d. h. sofern ihr im hl. Geiste wohnet,[3]) in ihm euer Lebenselement habet, seid ihr Tempel Gottes; oder endlich:

3. „in welchem auch ihr mitgebaut werdet zur Behausung Gottes, die es ist vermöge des hl. Geistes," d. h. insoferne der hl. Geist in euch wohnt.[4])

---

[1]) Theophylakt und Oekumenius lassen aber auch die andere Auslegung gelten, indem sie ἐν πνεύματι mit ἢ διὰ πνεύματος, ἢ ἐν πνευματικῇ οἰκοδομῇ erklären.

[2]) Thomas de Vio: Quomodo fiat ista coaedificatio adiungit: In spiritu sancto. Non est corporalis huiusmodi aedificatio, sed spiritualis, sed secundum opera spiritus sancti.

[3]) Ambrosiaster: Fideles enim superficies sunt templi Dei, in spiritu conversantes. (M. P. L. 17, 380 s.)

[4]) Thomas Aq.: In habitaculum Dei sc. Deus in vobis inhabitet per

Der adjectivische Sinn von ἐν πνεύματι macht den Ausdruck überflüssig, denn die gegensätzliche Beziehung zum jüdischen Tempel ist durch nichts motiviert.

Wir können nur für die Beziehung von ἐν πνεύματι auf den ganzen Ausdruck συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ sein, und zwar deshalb, weil die andere auf κατοικητήριον τοῦ θεοῦ allein an Einseitigkeit leidet. Die Behausung Gottes ist nicht bloß eine solche ἐν πνεύματι, da nicht bloß die Person des hl. Geistes, wie allerdings Petavius irrtümlich behauptet hat, in der Seele des Christen wohnt, sondern auch der Sohn und der Vater (Joh. 14, 23; Eph. 3, 17), dagegen muß man sagen, daß das unter συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τ. θ. zu verstehende religiös-sittliche Fortschreiten nur unter dem Einflusse des hl. Geistes geschehen könne.

---

fidem (Eph. 3, 17). Hoc autem non potest fieri sine charitate, quia qui manet in charitate, in Deo manet (1. Joh. 4, 16). Charitas autem datur per Spiritum Sanctum (Röm. 5, 5) ideo subdit: In Spiritu Sancto.

Drittes Kapitel.

Inhalt: Der Rückblick auf das im zweiten Kapitel geschilderte Wesen und Wirken der christlichen Gnade läßt den Apostel nicht ohne Genugthuung an seine Bande denken, die er um dieser Gnade willen trägt und damit die Leser dieses Zusammenhanges bewußt werden, sagt er, daß er sie um der Heiden willen trage. Denn an die Heiden weise ihn jene Offenbarung, die ihm das erhabenste Geheimnis enthüllt habe, das die Weltgeschichte kennt, das Geheimnis der christlichen Gnade, wie er sie kurz zuvor geschildert habe; auch sie, die Heiden, sollen vollen Anteil daran haben. (V. 1—7.)

Seine Aufgabe sei es, ihnen diesen Anteil zu übermitteln in Weise der Verkündigung und Belehrung, eine Aufgabe, die selbst für den Himmel von Bedeutung sei, denn die christliche Predigt sei auch für den Himmel eine Offenbarung (V. 8—12).

Eben diese zwei Momente der christlichen Offenbarung a) ihr unerhört neuer Inhalt und b) ihre Bestimmung für Himmel und Erde drücken ihr den Stempel absoluter Erhabenheit gegenüber jeder anderen Offenbarung auf.

Deshalb, wenn er auch zur Zeit in Bedrängnis sei, sollen sie an ihm nicht irre werden, denn sein Leiden sei ihr Ruhm, wie er denn auch den himmlischen Vater fußfällig bitte, daß er sie mit Stärke ausrüste (V. 13—16) und ihnen Christus so nahe bringe, daß sie von dem ganzen Umfang und Reichtum seiner Liebe zu kosten bekommen (V. 17—19). Dieses zum feurigen Pathos gesteigerte Herzensgebet schließt dann mit der Doxologie, die zugleich ein neues, kräftiges Bekenntnis der allmächtigen Gottesenergie ist (V. 20—21).

Kap. III, 1—21.

Die absolute Erhabenheit der christlichen Offenbarung.

V. 1: Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ[1]) ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν,

V. 1: Deshalb bin ich Paulus der Gefangene Christi,[1]) um euer, der Heiden willen,

V. 2: εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς,

V. 2: wenn ihr je gehört habt von der Veranstaltung der Gnade Gottes, die mir für euch verliehen ist,

---

[1]) L. Tr. W.-H. lesen nach A. B. Db. E. K. L. P. al. pler. Vulg. Kopt. Syr. (post.) Goth. und Väter: Χριστοῦ Ἰησοῦ, T. dagegen mit ℵ* D* F. G., Minusk., It. Aeth. Victorin. (viermal): τοῦ Χριστοῦ. Da Χριστός in Verbindung mit Ἰησοῦς nie mit dem Artikel vorkommt, der Artikel aber sicher echt ist, verdient die L. A. τοῦ Χριστοῦ den Vorzug.

V. 3: ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη[1]) μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ,

V. 4: πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ,

V. 5: ὃ[2]) ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι,

V. 6: εἶναι τὰ ἔθνη συνκληρονόμα[3]) καὶ σύνσωμα[3]) καὶ συνμέτοχα[3]) τῆς ἐπαγγελίας[4]) ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου,

V. 7: οὗ ἐγενήθην[5]) διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης[6]) μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

V. 8: ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις

V. 3: daß mir durch Offenbarung kund gethan wurde das Geheimnis, wie ich es in kurzem vorhin beschrieben habe,

V. 4: wornach ihr, wenn ihr es leset, erkennen möget meine Einsicht in das Geheimnis Christi,

V. 5: welches in anderen Zeiten nicht ist kundgethan worden den Söhnen der Menschen, wie es jetzt geoffenbart ward seinen heiligen Aposteln und Propheten im Geiste,

V. 6: daß die Heiden Miterben seien und Leibesgenossen und Teilhaber der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium,

V. 7: dessen Diener ich geworden bin nach der Gabe der Gnade Gottes, die mir verliehen ward nach der Wirkung seiner Kraft.

V. 8: Mir dem Geringsten von allen Heiligen ward diese Gnade

---

[1]) ἐγνωρίσθη ist gegenüber ἐγνώρισε (text. rec.) überwiegend bezeugt: ℵ* A. B. C. D* F. G. P. Minusk. It. Vulg. Syr. (utr.) Kop. Arm. Goth. Väter. L. T. Tr. W.-H.

[2]) ἐν vor ἑτέραις im text. rec. entschieden unecht nach den bedeutendsten Handschriften, fast allen alten Visionen und einer Reihe von Vätern, auch grammatisch nicht gefordert (Winer § 31, 9).

[3]) συνκληρονόμα statt mit L. συγκληρονόμα nach ℵ. A. B* D. E. F. G. Nach denselben Zeugen σύνσωμα nicht σύσσωμα L.; ferner συνμέτοχα nach ℵ. A. B* C. D* F. G. für συμμέτοχα L. nach B³ Dᶜ E. K. L. P.

[4]) αὐτοῦ nach ἐπαγγελίας fehlt ℵ. A. B. C. D* P. Minusk. It. Vulg. (in 4 Codd.) Peschittho. Arm. Aeth. Orig. (3 mal) Chrysost. (im Text, τοῦ θεοῦ im Commentar) Cyrill. u. A.; gestrichen von L. T. Tr. W.-H.

[5]) ἐγενήθην statt ἐγενόμην (C. Dᶜ E. K. L. Chrysost. Theodoret) ist gestützt durch ℵ. A. B. D* F. G. P. Minusk. Oekumenius (im Commentar), ebenso L. T. Tr. W.-H.

[6]) δοθείσης statt δοθεῖσαν (Dᶜ E. K. L. Chrysost. Theod. Theophyl. Oekum.) könnte allerdings Nachklang von V. 2 sein, allein Zahl und Gewicht der Zeugen sprechen entschieden für die Ursprünglichkeit. δοθείσης haben nämlich ℵ. A. B. C. D. E. F. G. E. Minusk. It. Vulg. Kopt. Victorinus, Hieronym. Ambrosiaster.

αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν[1]) εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος[2]) τοῦ Χριστοῦ,

V. 9: καὶ φωτίσαι[3]) τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι[4]) —

verliehen, den Heiden zu verkünden den unergründlichen Reichtum des Christus,

V. 9: und zu beleuchten, welches da sei die Veranstaltung des Geheimnisses, das verborgen war von den Weltzeiten an in Gott, der Alles erschaffen hat —

Theodor von Mopsueste leitet seinen (leider sehr fragmentarisch erhaltenen) Commentar zu diesem Kapitel mit folgenden bedeutsamen Worten ein: multam habent obscuritatem ob sermonum compendiosam expressionem universa etenim illa quae dogmatica sunt in praesenti epistola; maxime autem ista pars epistolae quae a nobis nunc interpretari est proposita. intendendum est ergo ad intellectum sermonum, cuius doctrinam praehonorabilem omnibus existimare debemus (ed. Swete I, 155).

V. 1: Der Zusammenhang unseres Abschnittes mit dem vorigen Kapitel ist unschwer festzustellen. Die Betrachtung der den Heiden geschenkten Heilsgüter wirft ihren verklärenden Schein auf die Fesseln des Gefangenen. Große Dinge erheischen große Opfer und wahrlich seine Opfer sind nicht gering, aber sie beschäftigen sein Gemüth bei weitem nicht so sehr als der erhabene Gegenstand, dem zu liebe er sie bringt. Wenn er darum den Lesern nachdrucksam sagt: „deshalb bin ich der Gefangene Christi," so können wir uns die Stimmung nicht feierlich genug denken, der dieses Wort entfiel. Es ist die laute und sichere Bestätigung, daß, was er über die christliche Gnade geschrieben, so sehr das Bekenntnis seiner innersten Ueberzeugung sei, daß, wenn es sich anders verhielte, er gar nicht gefangen säße.

Auf diese Weise kommt das τούτου χάριν zu seiner vollen Geltung und ist seine Voranstellung gut motiviert. Verbindet man dagegen

---

[1]) ἐν τοῖς ἔθνεσιν des text. rec. ist vielleicht Nachbildung der Parallelstelle Gal. 1, 10. Der bloße Dativ ist bezeugt durch ℵ. A. B. C. P. Minusk. Kop. Aeth. L. T. Tr. W.-H. Gt.

[2]) Das Neutrum πλοῦτος nach ℵ* A. B. C. D* F. G. Minusk. L. T. Tr. W.-H. Gt.

[3]) text. rec.: φωτίσαι πάντας nach ℵc B. C. D. E. F. G. K. L. P. It. Vulg. Chrysost. Victorin. Ambrosiaster u. A. L. (in Klammern) W.-H. (am Rande). Dagegen fehlt πάντας ℵ* A. cod. 67** Cyrill. Hilar. Augustin. Hieronym.; weggelassen von T. (ed. VIII.) Tr. Gt. Die Mehrzahl der Zeugen spricht freilich für Beibehaltung, aber der Context empfiehlt entschieden die Weglassung, da φωτίσαι ebenso zunächst den Heiden gilt wie das unmittelbar vorausgehende εὐαγγελίσασθαι.

[4]) Der Zusatz διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ im text. rec. steht vereinzelt.

τούτου χάριν mit V. 8 (Oekumenius, Grotius) oder mit V. 13 (Zanchius, Cramer, Holzhausen) oder mit V. 14 (Theodoret, Cornelius a Lapide, Justiniani, Estius; Luther, Piskator, Calixtus, Homberg, Bengel, Flatt, Rückert, Matthies, Harleß, Olshausen, Bisping, Eadie, Bleek), so wird nicht bloß die Darstellung eine über alle maßen schwerfällige, sondern auch die Erklärung kommt an bedenklichen und unwahrscheinlichen Deutungen nicht vorüber.

Was gegen die erste Verbindung spricht, ist nicht so fast die Abweichung der Construction in V. 8, da wir eine ähnliche Abweichung auch Gal. 2, 6 vor uns haben, als vielmehr der unerträgliche Sinn, der dabei herauskommt. Denn wie wenig passend würde Paulus sagen: Weil die Leser aufgebaut worden seien auf dem Grunde der Apostel und Propheten, sei ihm, dem Gefangenen, dem Unwürdigen die Gnade verliehen worden, das Evangelium zu predigen?

Gleich schwierig ist es V. 1 u. V. 13 zusammenzubringen, διό als Wiederaufnahme des τούτου χάριν zu betrachten, denn die Bitte, die Leser möchten sich nicht an der persönlichen Lage des Apostels stoßen, — wird doch nicht durch den Rückblick auf das Wesen und die Würde der christlichen Gnade, sondern durch den Hinweis auf die Berufsstellung des Apostels, von der V. 2—12 die Rede ist, motiviert. Weist aber V. 13 entschieden auf den unmittelbar vorausgehenden Abschnitt hin, so muß auch die Verbindung von V. 1 u. 14 aufgegeben werden, da V. 14 auf V. 13 sich bezieht, wie sich das aus der Gegenüberstellung von μὴ ἐνκακεῖν und κραταιωθῆναι ergibt.

Aus allen diesen Gründen empfiehlt es sich nur, der Auffassung des hl. Chrysostomus, Theophylakt, Thomas v. Aq., Thomas de Vio und einer Reihe Späterer, wie Michaelis, Koppe, Rosenmüller, Schenkel beizutreten und V. 1 als selbständigen Satz zu nehmen mit Ergänzung von εἰμί.

Das emphatische ἐγὼ Παῦλος, womit der Apostel seine persönliche Autorität zur Geltung bringt, sollte den unbekannten Lesern versichern, daß er mit dem ganzen Vollgewichte seiner Persönlichkeit für die Wahrheit dessen eintrete, was er so eben niedergeschrieben habe.

ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ ist nach unserer Erklärung Prädicat. Mit Unrecht hat man sich an dem Artikel beim Prädicatsnomen gestoßen, denn auch bei den Griechen steht der Artikel beim Prädicatsnomen dann, wenn dem Prädicate der Begriff des „echten, wahrhaften, vorzugsweise so zu nennenden“ [1]) anhaftet und eben das ist hier der Fall.

[1]) Krüger § 30, 3 A. 1.

Justiniani: certum est apud Graecos, articulum recte adhiberi ad rem aliquam insiquem, aut notam sgnificandam.

Schon vier Jahre trug der Apostel die Fesseln, lange genug, um in aller Mund als der Gefangene schlechthin umzugehen.

τοῦ Χριστοῦ ist gen. causae; des Apostels Gefangensetzung geschah um Christi willen (vgl. Act 23, 11).

ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν — dies sagt der Apostel mit Rücksicht auf sein Heidenapostolat und nicht im Rückblicke auf die nächste Veranlassung seiner Gefangensetzung durch einen ehemaligen Heiden (vgl. Act. 21, 29) wie Eadie auch mutmaßt.

V. 2: εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς, — Wenn ihr je gehört habt von der Veranstaltung der Gnade Gotttes, die mir für (eigentlich in Bezug auf) euch verliehen ist. —

Dem Apostel ist somit sein Heidenapostolat ein directer Gnadenact, den Gott an ihm gewirkt hatte. In dieser Ueberzeugung wurzelt sein Autoritätsgefühl, von ihr leitet er alle Rechte ab, die er den heidenchristlichen Gemeinden gegenüber behauptet, somit auch das Recht, sich brieflich an die ihm ferner stehenden zu wenden. Daß der Apostel hier solche ihm unbekannte Leser wirklich im Auge hatte, sagt uns das hypothetische εἴγε wenn je . . . Schon in der Einleitung (§ 1, S. 4) wurde darauf als auf einen sicheren Beweis für die katholische Bestimmung des Briefes hingewiesen.

Ueber οἰκονομία τῆ χάριτος τοῦ θεοῦ vgl. die Erklärg. zu Eph. 1, 10.

Jene Erklärer, welche die Adresse unseres Briefes auf Ephesus beschränken, wie Meyer und Eadie, suchen dem εἴγε jeden hypothetischen Charakter abzusprechen und zwar Meyer dem „Zusammenhang" zu liebe und Eadie mit Rücksicht auf das Wort selbst, dem auch causale Bedeutung innewohne (vgl. Hermann ad Viger. p. 834, Winer § 53, 8 c) und zwar in all den Fällen, wo der Inhalt des Satzes sich beweisend oder begründend zum Vorausgehenden verhalte (vgl. Hartung a. a. O. II, 212). Gerade ein solcher Fall kann aber hier nicht vorliegen, denn wäre V. 2 kategorisch begründend = da ihr gehört habt oder in hypothetischer Form = wenn, wie es in der That der Fall ist, ihr gehört habt (Estius), so wäre es kaum denkbar, daß Paulus unter dieser Voraussetzung noch die Belehrung von V. 3—12 für nötig gehalten hätte.

V. 3: ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ —

In V. 3 spricht der Apostel ein doppeltes aus, nämlich: 1. daß, was er soeben 2, 11—22 geschrieben, ein Geheimnis sei und 2. daß er selbst nur offenbarungsweise κατὰ ἀποκάλυψιν davon Kenntnis bekommen habe.

Da die Mitteilung auch auf dem Wege des Unterrichtes oder

der Belehrung hätte geschehen können, so liegt in dem κατὰ ἀποκάλυψιν eine Auszeichnung, deren sich der Apostel im Galaterbrief 1, 11—12 ausdrücklich rühmt: „Ich erkläre euch aber, Brüder, in betreff des Evangeliums, das ich verkündet habe, daß dasselbe nicht Menschensache ist. (V. 12) Denn auch nicht von einem Menschen habe ich es empfangen, noch durch Unterricht gelernt, sondern durch eine **Offenbarung Jesu Christi.** —

Diese Offenbarung erzählt der Apostel selbst Act. 26, 15—18: „Ich aber sagte: wer bist Du, Herr? Der Herr aber sprach: Ich bin Jesus, den du verfolgst. (V. 16) Aber stehe auf, auf deine Füße, denn dazu bin ich dir erschienen, dich zu bereiten zum Diener und Zeugen von dem, was du gesehen hast und von dem, weswegen ich dir erscheinen werde, (V. 17) indem ich dich herausnehme aus dem Volke und aus den Heiden, zu denen ich dich entsende, (V. 18) ihre Augen zu öffnen, auf daß sie sich bekehren von der Finsternis zum Lichte und von der Gewalt des Satans zu Gott, um zu empfangen Vergebung der Sünden und das Erbteil bei den Heiligen durch den Glauben an mich."

καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ weist nicht auf die Art der Mitteilung des Geheimnisses hin, sondern auf seinen Inhalt, wie er in Kap. 2, 11—22 angegeben ist.

ἐν ὀλίγῳ bedeutet hier »in brevi«[1]) (Vulg., Chrysostomus), oder paucis verbis (Ambrosiaster) und nicht paulo ante (Theodoret, Estius), denn zeitlich genommen hieße ἐν ὀλίγῳ „in kurzer Zeit" nicht „vor kurzem" (Krüger § 48, 2 A. 4).

V. 4: πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, —

πρὸς ὅ ist nicht gleich ἐξ ὧν in dem Sinne: aus dem Mitgeteilten könnt ihr die Kenntnis meiner Einsicht schöpfen, denn so viel habe ich euch geschrieben, (Chrysostomus, Theophylakt), sondern der Sinn ist: nach dem, was ich geschrieben, könnt ihr meine Einsicht bemessen (vgl. Winer § 49, 12; Matthiä § 591).

ἀναγινώσκοντες ist Tempus der Gleichzeitigkeit, lesen und erkennen fallen zusammen, während der Infinitiv Aorist νοῆσαι den unmittelbaren Eintritt der Erkenntnis andeutet (Winer § 44, 7b). Dieser unmittelbare Eindruck der Lectüre geht aber nur soweit, zu erkennen, daß dem Apostel eine tiefe Einsicht in's Mysterium Christi eigne. Ist damit gesagt, daß dieselbe Einsicht auch jedem Leser des Briefes vermittelt werde? Gewiß nicht; ist es also berechtigt, unsere Stelle als

[1]) Vgl. Kypke Observat. II p. 293.

Beweis für das protestantische Schriftprinzip zu verwerten?[1]) Gewiß nicht. Der Apostel sagt selbst, daß ihm die Kenntnis von dem großen Geheimnisse κατὰ ἀποκάλυψιν geworden und er schreibt diese ἀποκάλυψις der besonderen Gnadenökonomie Gottes zu; was sollen wir aus diesen Worten machen, wenn das bloße Lesen der Schrift dasselbe bewirkte? —

τοῦ Χριστοῦ ist Gen. objectivus = das auf Christus sich beziehende Geheimnis, womit nicht bloß die Person, sondern auch das Werk Christi gemeint ist, vgl. Gal, 1, 15—16.[2])

Man hat die Frage aufgeworfen, warum Paulus seine Einsicht in das Mysterium des Christentums so sehr betone und es fehlte nicht an solchen, welche diese Betonung als unpaulinisch verdächtigt haben (de Wette, Schwegler). Nun wir dächten, wo es sich um den Glauben an ein Geheimnis handelt, darf man erwarten, daß der, welcher diesen Glauben verlangt, seine eigene Ueberzeugung nicht verberge. In dieser Stellung befand sich Paulus seinen Lesern gegenüber. Er mußte besonders fremden Lesern sagen, wie er selbst zu diesem Glauben gekommen sei und mit welchem Grad von Ueberzeugung er an ihm hänge. Diese Ueberzeugung hat sich bei ihm zur σύνεσις, zur Einsicht gesteigert, d. h. sein Glaube umfaßt nicht bloß die Existenz und den Umfang des Geheimnisses im Großen und Ganzen, sondern ist sich auch der einzelnen Momente dieses Geheimnisses bewußt.[3])

V. 5—9: Absolute Erhabenheit der christlichen Offenbarung rücksichtlich ihres Inhaltes.

V. 5: ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι —

[1]) Ein alter englischer Schrifterklärer, Bayne, glaubt in unserer Stelle ein ganz absonderliches Argument gegen das „papistische Verbot der Schriftlesung" gefunden zu haben und Eadie scheint ihm beizustimmen, sonst hätte er die kräftige Stelle nicht unter seine Noten aufgenommen. Bayne sagt: "Here he (the apostle) confuteth the papists on account of their cursed practice in taking away (!) the key of knowledge, the reading of the Scriptures; in which fact they are like Philistines putting out the eyes of Simson, and taking away the smiths, not leaving a weapon in Israel." Nach diesem Manne ist der Paulus des Römerbriefes jedenfalls ein anderer, als der des Epheserbriefes, denn dort gibt er sich mit seinem berühmten Spruche 10, 14 als echten „Papisten" aus, da ihm das „Hören" des Wortes Gottes über das Lesen geht.

[2]) „Als es aber dem wohlgefiel, der mich erwählt hat vom Mutterleib an und durch seine Gnade berufen, — seinen Sohn mir zu offenbaren, auf daß ich ihn verkündigte unter den Heiden; sofort nahm ich da nicht Rat mit Fleisch und Blut."

[3]) In der Definition von σύνεσις gehen die Ansichten auseinander, indem die

ἑτέραις γενεαῖς ist nicht einfacher Dativ = welches „anderen Geschlechtern" nicht ist kundgethan worden, sondern Dativ der Zeitbestimmung und zwar wegen des nachfolgenden νῦν, das offenbar seinen Gegensatz bildet, heißt also „in anderen Zeiten."

Besondere Beachtung verdient die Partikel ὡς. Der Apostel spricht den υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων das γνωρισθῆναι nicht schlechthin ab, sondern nur ein γνωρισθῆναι, das dem ἀποκαλυφθῆναι gleichgestellt werden könnte. Der Grund dieser unvollkommenen γνῶσις liegt nicht in der mangelnden Offenbarung allein, sondern auch im Charakter der υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, in der selbstverschuldeten menschlichen Schwäche und Blindheit.

Der Ausdruck υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων kommt sonst bei Paulus nirgends vor, und eben dies gibt ihm hier ein pragmatisches Ansehen. Die Menschen als Menschen, nur auf sich angewiesen, hatten die Fähigkeit verloren, Geheimnisse Gottes zu erkennen; das πνεῦμα ἀποκαλύψεως (1, 17) war von der Menschheit im Großen und Ganzen gewichen. Allerdings war es da und dort im alten Bunde noch thätig, aber nicht in solchem Umfange und nicht mit solcher Intensivität, wie es in den Aposteln und den neutestamentlichen Propheten wirkte.[1])

Es ist ein großer Irrtum des Petavius, wenn er auf grund von Joh. 7, 39: „Denn noch war der Geist nicht da, weil Christus noch nicht verherrlicht war" — behauptet, daß die Gerechten des alten Bundes den hl. Geist gar nicht oder nur der Wirksamkeit nach empfangen hätten, — vielmehr ist damit nur gesagt, daß der hl. Geist im Neuen Testamente reichlicher und auch in anderer Weise mitgeteilt wird. Der hl. Augustinus sagt im Anschlusse an Joh. 7, 39: Neque enim antea nulla erat (Spiritus sancti datio), sed talis non fuerat. Si enim antea Spiritus sanctus non dabatur, quo impleti

einen mehr das Formale, die anderen das Materiale hervorheben. Nach den ersteren liegt das Wesentliche des Begriffes im „Schließen" und „Urteilen" (vgl. Meyer-Francke zu Kol. 1, 9), nach den letzteren ist Einsicht dann vorhanden, wenn das geistige Verständnis sich nicht bloß in das Ganze eines Gegenstandes versenkt, sondern auch auf das Einzelne desselben erstreckt (vgl. Ligthfoot in Col. 1, 9: they [φρόνησις and σύνεσις] are both applications of σοφία to details). Letztere Begriffsbestimmung liegt unserer obigen Erklärung zu grunde. Sie ist es auch, welche von Aristoteles Eth. Nic. VI, 12 aufgestellt wird αἱ δυνάμεις αὗται (σύνεσις καὶ φρόνησις) τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον (ed. Bekker p. 1143 a. 28).

[1]) Estius, nachdem er die verschiedenen Meinungen über die Kenntnis, bezw. Unkenntnis, welche die Alten (antiqui) vom Mysterium Christi hatten, aufgezählt, spricht seine Ansicht in unserem Sinne dahin aus: Restat igitur eorum sententia, quantum mihi videtur ceteris anteponenda, qui dicunt antiquos non ita clare, plene et perfecte mysterium hoc vocationis gentium cognovisse, sicut per revelationem cognitam est Apostolis Christi.

locuti sunt prophetae? . . . . Ebenso Maldonat, indem er die Erklärung des hl. Augustinus zu der seinigen macht. Daraus folgt, daß auch die alttestamentlichen Propheten über ein gewißes Maß jener Erkenntniß verfügten, welche die Apostel und neutestamentlichen Propheten besaßen, indes war einmal ihre Zahl an sich verschwindend klein im Verhältnis zu der großen Menge, welche noch „eine Decke auf ihrem Herzen hatten" (2. Cor. 3, 15) und dann war ihre Kenntnis, wenigstens soweit sie Christi Person und Werk betraf, bei weitem nicht von jener Klarheit und Fülle begleitet, wie sie den Aposteln und neutestamentlichen Propheten eigen war und von diesen auf uns überging. Man kann also sagen: nur wenige von den υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων hatten Kenntnis vom Geheimnis Christi und auch diese Kenntnis war im Vergleich zur christlichen Offenbarung eine höchst mangelhafte.

Auch der hl. Chrysostomus und die übrigen griechischen Erklärer betonen das ὡς in gleicher Weise, indem sie das gegenüberstehende οὐκ ἐγνωρίσθη durch οὕτως näher bestimmen: οὐχ οὕτως ἐγνωρίσθη κ.τ.λ. τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι —

Lachmann und Tregelles, denen Bisping folgt, setzen, nach ἁγίοις ein Komma und nahmen ἀποστόλοις und προφήταις als Apposition. Diese Apposition erklärt dann Bisping als nähere einschränkende Bestimmung von ἁγίοις. Auf diese Weise meint er der Schwierigkeit auszukommen, welche man hinter diesem einzigartigen Epitheton gesucht hat.

Es ist richtig, in Verbindung mit ἀπόστολοι kommt ἅγιος im Neuen Testament nicht vor, wohl aber in Verbindung mit προφῆται (Luk. 1,70. Act. 3, 21). Allerdings sind dort die alttestamentlichen Propheten gemeint, aber die Analogie rechtfertigt seine Anwendung auf die neutestamentlichen, wobei auch der Umstand einige Beachtung verdient, daß gerade in den Schriften des Lukas, des Schülers Pauli die Propheten ἅγιοι genannt werden, was darauf schließen läßt, daß dieses Prädikat auch im Munde des Apostels öfters geführt wurde. Jedenfalls sind die historischen Bedenken, die es veranlaßte (vgl. de Wette z. St. Baur, Paulus II S. 36, Holtzmann, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament 1. Aufl. S. 274) nicht zu ernst zu nehmen und sachlich ist es ja ganz am Platze. Wenn der Apostel in der Adresse des Briefes die Christen überhaupt ἅγιοι nennt, dann verdienen diese Benennung doch vor allem die Apostel und Propheten. Daß er dabei nicht zunächst an sich dachte, beweist V. 8, wo er sich den Geringsten aller Heiligen nennt. Auch darf gesagt werden, daß die Apostel als ἀπόστολοι αὐτοῦ sc. θεοῦ als Gottes-Gesandte nach altherkömmlicher Anschauung nur ἅγιοι sein können, da sie den Dienst Gottes in besonderer Weise

versehen und darum wenigstens die sekundäre Bedeutung von ἅγιος, das Gottgeweihtsein gewiß auf sie vor allem paßt, und um so mehr paßt, als dasselbe Prädikat den alttestamentlichen Propheten zugestanden wurde (2. Kön. 4, 9), auf welchen doch, wie wir hörten, nicht die gleiche Fülle des Geistes ruhte, wie auf den Aposteln und den neutestamentlichen Propheten.

Endlich hat man mit Recht bemerkt, daß Paulus mit der Benennung „heilig" einen Gegensatz zu den υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων anzeige, indem er die Apostel und Propheten als aus der großen Masse ausgewählte Organe bezeichne, die, wie er selbst, auf grund göttlicher Gnadenökonomie (vgl. V. 2) zur Kenntnis des Mysteriums Christi gelangt waren, und zwar ebenfalls auf dem Wege der Offenbarung (ἀπεκαλύφθη).

Was den „Söhnen der Menschen" von diesem Mysterium ehedem bekannt geworden, geschah in Bildern, die sie nicht begriffen, in Weissagungen, die sie nicht verstanden. Darum spricht der Psalmist von „Rätseln der Urzeit" (חִידוֹת מִנִּי־קֶדֶם Ps. 78, 2), d. h. insofern der vorbildliche Charakter der Thatsachen der Urzeit den Menschen entgieng, hatten sie die Bedeutung von Rätseln. Nichts anderes enthält die Klage des Herrn bei Jesaias 6, 9 über die Augen, die nicht sehen und die Ohren, die nicht hören und die Herzen, die nicht verstehen.

Man kann also nicht sagen, daß das οὐ γνωρισθῆναι der Vorzeit in gar keiner Hinsicht auf Rechnung der menschlichen Schwäche zu setzen sei, wie Harleß meint. Mit demselben Rechte müßte er aus Jesu Wort Matth. 13, 11: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu kennen, jenen aber nicht" — schließen, was den einen nicht gegeben wurde, war lediglich ein Verhängnis, keine Strafe, was in directem Widerspruche zu der Erklärung des Herrn stünde: „Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht hören und verstehen." —

ἐν πνεύματι kann nur zu ἀπεκαλύφθη bezogen werden, nicht zu προφήταις,[1]) da diese schon ihr Prädikat in ἁγίοις haben und heilige Propheten nur als „vom Geiste Gottes getriebene" (2. Petr. 1, 21) zu denken sind.

Noch sei auf das νῦν hingewiesen, aus dem sich mit Evidenz ergibt, daß unter den προφῆται unmöglich die alttestamentlichen Propheten verstanden sein können, wie auch diejenigen zugestehen, welche προφητῶν in 2, 20 auf die alttestamentlichen Propheten beziehen, was vollends diese Deutung um alles Vertrauen bringt.

---

[1]) Koppe, Holzhausen, Eadie.

V. 6: εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου, —

Der Infinitivsatz ist Erklärungs- nicht Absichtssatz, also gleich „daß sie seien", nicht „daß sie sein sollen".

Der Apostel gibt somit den Inhalt des Mysteriums an, welcher der Hauptsache nach darin besteht, daß die Heiden Miterben sind, d. h. Erben des messianischen Heiles und damit des himmlischen Reiches so gut wie die anderen, nämlich die Juden.

In dieser völligen Gleichstellung von Juden und Heiden in bezug auf die messianischen und himmlischen Güter beruht die Größe dieses Geheimnisses.

Daß die Heiden in irgend einer Weise am messianischen Heile partizipieren werden, gab auch der Jude zu, die Sprache der Propheten lautete in dieser Hinsicht bestimmt genug. So heißt es beim Propheten Isaias, 55, 5: „Siehe, ein Volk, das du nicht kennst, wirst du herbeirufen und Nationen, die dich nicht kannten, werden zu dir eilen wegen des Herrn deines Gottes und des Heiligen Israels, weil er dich verherrlicht hat." Ferner beim Propheten Jeremias 3, 17: „Zu jener Zeit nennt man Jerusalem „Thron des Herrn" und es werden sich zu ihm sammeln alle Völker."

Das klang für die Heiden gewiß hoffnungsvoll, was aber in unserem Verse gesagt ist, geht über diese prophetischen Erwartungen noch weit hinaus. Daß nämlich die Heiden einst in alle Prärogative und Privilegien der Juden eintreten werden, daß der Heide einmal ebenso herzlich Abba, Vater, sprechen dürfe, wie der Jude, daß eine Zeit kommen werde, wo die Nachkommen Abrahams den Adel ihrer Abstammung mit den Heiden teilen müssen, dieser Gedanke enthielt für die Juden etwas unerhörtes, in der That ein Geheimnis, das ganz außerhalb des Kreises ihrer messianischen Vorstellungen lag. Erst jetzt wird die κληρονομία 1, 14. 18 in ihr volles Licht gestellt, sie erhält den Charakter der absoluten Vollkommenheit, die in gar nichts der Erbschaft der zunächst Berufenen, der Juden, nachsteht.

Die Zusätze σύσσωμα und συμμέτοχα sind nicht Steigerungen, können es nicht sein, da die συγκληρονομία schon an sich das höchste und letzte Glied in der Kette messianischer Segnungen darstellt; vielmehr bilden σύσσωμα und συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας nur die notwendigen Voraussetzungen dazu. Als Glieder desselben Leibes partizipieren sie, die Heiden, auch an allen Auszeichnungen desselben und weil aufgenommen in alle Verheißungen der messianischen Zukunft, gehört ihnen auch die ganze Erfüllung.

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gehört zu den vorausgehenden drei Adjectiven,

drückt ihnen die christliche Qualität auf oder bezeichnet die Sphäre, innerhalb welcher sie effektiv werden.

Cadie gibt sich viel Mühe, zu beweisen, daß ἐπαγγελία hier den verheißenen hl. Geist bedeute (vgl. Estius, Thomas de Vio), allein ἐπαγγελία kann keinen anderen Inhalt haben, als die συνκληρονομία.

Beide Prädikate, σύνσωμα sowohl wie συνμέτοχα sind Recapitulationen teils von 2, 16: καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι, teils von 1, 13 καὶ ὑμεῖς . . . ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ — nur sind hier die beiden Aussagen verallgemeinert, von den Lesern auf die ἔθνη, die Heiden überhaupt ausgedehnt und wird die völlige Gleichstellung von Juden und Heiden im allgemeinen gelehrt.

„Das Großartige liegt darin," sagt der hl. Chrysostomus, „daß sie einen Leib bilden, liegt in dieser innigen Verbindung. Daß sie berufen würden, wußten die Heiden, nimmermehr aber, daß sie dazu berufen würden. Dies also nennt der Apostel das Geheimnis der Verheißung." Daß damit aber noch nicht die ganze Erhabenheit der christlichen Offenbarung erschöpft sei, weiß Chrysostomus so gut wie jeder andere, der sich den Zusammenhang von V. 6 und 10 gegenwärtig hält, darum fügt er bei: „doch dies ist verhältnismäßig nichts Großes; denn es ist so zu sagen gering im Vergleich mit einer anderen bedeutenderen Offenbarung, von welcher, wie er uns mitteilt (V. 10), nicht bloß kein Mensch, sondern auch kein Engel und Erzengel, überhaupt kein geschaffenes Wesen Kenntnis hatte. Es war ein Geheimnis und wurde Niemanden geoffenbart."

διὰ τοῦ εὐαγγελίου — die den Heiden gewährten Heilsgüter sind an keine andere Bedingung geknüpft, als an das Evangelium, an den Glauben an dasselbe und das demselben entsprechende Leben. „Evangelium" ist hier wohl in der ganz bestimmten Beziehung zu nehmen, in welcher Paulus zu ihm steht. Er nennt sich in V. 7 mit Nachdruck Diener dieses Evangeliums. Es wäre ein verwegener Schluß, wollte man behaupten, der Apostel hebe damit den Gegensatz zwischen seinem und einem anderen Evangelium hervor, dessen Diener andere Apostel geworden seien; anderseits wird man aber nicht umhin können, hier, wo von der Stellung der Heiden zu den Juden und ihrem Reichsanteile die Rede ist, sich der Fälle zu erinnern, wo Paulus im Interesse derselben Stellung so nachdrücklich von seinem Evangelium spricht (Röm. 2, 16; 16, 25; 2. Kor. 4, 3; Kol. 1, 27, ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν). Daraus geht hervor, daß Paulus sich einer gewissen Selbständigkeit seines Evangeliums bewußt war, daß aber diese Selbständigkeit nicht weiter gieng, als bis zur stärkeren Betonung der christlichen Gnade und ihrer Erhabenheit über dem jüdischen Gesetze, ferner des Universa-

lismus dieser Gnade; aber nicht folgt daraus, daß er mit dieser stärkeren Betonung einen der anderen Apostel treffen wollte, vielmehr sehen wir ihn immer nur dann auf sein Evangelium sich zurückziehen, wenn es sich um die Verteidigung der christlichen Gnade und der christlichen Freiheit gegenüber judaistischen Gegnern handelt (vgl. Gal. 1, 6—7; 2. Kor. 11, 4 vgl. V. 13; Kol. 1, 27). Daß es dem Apostel im Epheserbriefe um directe Bekämpfung solcher Gegner zu thun war, ist im Briefe in keiner Weise angedeutet; aber wenn auch eine solche antithetische Beziehung ausgeschlossen, wenigstens nicht nachweisbar ist, so legt es doch der Zusammenhang nahe, an diese spezifische Bedeutung des Wortes εὐαγγέλιον als der Heilsbotschaft für die Heiden zu denken. V. 8 wird diesen Gedanken noch mehr unterstützen. Uebrigens hat uns schon das τὸ εὐαγγέλλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν in Eph. 1, 13 verraten, in welchem Sinne der Apostel das Wort verstanden wissen will.

V. 7: οὗ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μου κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

Sehr schön bemerkt auch hier der hl. Chrysostomus: „Vorhin (V. 1) nannte sich Paulus einen Gefangenen Jesu Christi; er schreibt aber auch hier wieder Alles dem Herrn zu, indem er es „ein Geschenk seiner Gnade" nennt. Denn daß ihm der Vorzug dieser Ehre (Diener des Evangeliums zu sein) geworden, ist kraft eines Geschenkes geschehen; das Geschenk aber würde nicht hingereicht haben, hätte Gott nicht auch wirksame Kraft hineingelegt. Es gehörte nämlich in der That große Kraft dazu; menschlicher Fleiß hätte nicht genügt; denn Paulus brachte zu seinem Predigtamte drei Dinge mit, einen glühenden und unerschrockenen Eifer, Bereitwilligkeit, Jegliches zu ertragen und Einsicht mit Weisheit. Kühnheit und unantastbarer Lebenswandel hätten nicht hingereicht, wenn er nicht auch die Kraft des Geistes empfangen hätte."

Die Abundanz der Ausdrücke δωρεὰν τῆς χάριτος — δοθείσης μοι — ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως — soll den Lesern ein möglichst anschauliches Bild von der Größe und Gratuität der Gnade und ihrer siegreichen Wirksamkeit geben, wie sie in der Predigt des Apostels hervortritt.

χάρις ist die Berufsgnade und der Genitiv ist Gen. objectivus, nicht appositivus.

In welcher Weise nun die genannten Eigenschaften, Gratuität und Wirksamkeit, bei dieser Gnade sich zeigten, schildern V. 8 und 9.

V. 8: ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ, —

Der aus dem Superlativ gebildete Comparativ ἐλαχιστότερος ist

ein Ausdruck tiefster Verdemütigung; dies ergiebt sich besonders, wenn man bedenkt, wem sich Paulus gegenüberstellt und die Zeit in's Auge faßt, von der er spricht. Er vergleicht sich nicht wie 1. Kor. 15, 8 mit den anderen Aposteln, stellt sich auch nicht wie 1. Kor. 15, 9, 1. Tim. 1, 13 auf den Standpunkt seiner vorchristlichen Vergangenheit, sondern denkt an die Zeit, wo er schon der christlichen Gemeinde, den „Heiligen" angehörte, und unter diesen beansprucht er für sich den allerletzten Platz. Diese erhabene Demut ist nur bei einem Manne möglich, bei dem die Allmacht und die unbedingte, von aller menschlichen Voraussetzung unabhängige Freiheit der göttlichen Gnade zur tiefsten und innigsten Ueberzeugung geworden ist. Wir brauchen also nicht lange nach Gründen dieser Selbsterniedrigung zu forschen und als solche das Bewußtsein der Sünde überhaupt (Harleß) oder die Erinnerung an die Zeit, wo er Christum verfolgte (Meyer, Bisping), gelten zu lassen, diese Gesinnung war vielmehr der unmittelbare Ausfluß der ihm eigentümlichen großartigen Auffassung vom Wesen und Wirken der Gnade, besonders jener Gnade, aus der sein apostolisches Amt hervorging. Je höher ihn dieselbe trug, desto niedriger kam er sich ohne sie vor. Hatte die Gnade den unergründlichen Reichtum Christi (τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος) in seine Hand gelegt, um darüber zu gunsten der Heiden zu verfügen, so konnte er nur mit tiefer Beschämung der Armseligkeit des Gefäßes gedenken, dem dieser Schatz anvertraut wurde.

ἀνεξιχνιάστος eigentlich unerspürbar; Suidas s. v. ἀνεξιχνίαστον, ἀνεξερεύνητον, οὗ μηδὲ ἴχνος ἔστιν εὑρεῖν. In den LXX steht das Wort für אֵין חֵקֶר (Job. 5, 9; 9, 10) und לֹא־חֵקֶר (Job. 34, 24).

Mit diesem Prädikat bezeichnet Paulus den in Christo ruhenden und für die Menschen bestimmten Gnadenreichtum als unerforschlich und darum auch jeder Beschreibung ausweichend. Theodoret stellt die Frage: „Was predigst du, wenn der Reichtum unerforschlich ist?" Und die Antwort könnte nicht treffender sein: „Eben daß es so sei, predige ich."

Indes ist das doch nicht so gemeint, als ob der Prediger dem Inhalte dieses „Reichtumes" ganz ratlos gegenüberstehe, vielmehr schreibt sich Paulus die Fähigkeit zu, freilich unter ausdrücklicher Anerkennung des Gnadencharakters:

V. 9: καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, —

Der Infinitiv φωτίσαι ist wie εὐαγγελίσασθαι abhängig von ἐμοὶ ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη und vertritt einen Absichtssatz (vgl. Winer § 44, 1).

Die Bedeutung von φωτίζειν wechselt, je nachdem sein Object

eine Person oder eine Sache ist. Im ersteren Falle heißt es „jemanden aufklären", im anderen „etwas an's Licht bringen." Das letztere trifft hier zu; Object ist τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου κ. τ. λ. Es frägt sich jetzt nur, wie es gemeint ist. Harleß beruft sich auf 2. Kor. 4, 4, wo von der Leuchtkraft (φωτισμός) des Evangeliums die Rede ist und folgert: „Der Apostel erleuchtet, weil sein Evangelium, das Wort Gottes, Kraft der Erleuchtung ist." Im ähnlichen Sinne Meyer: „Erleuchtung, welche durch die Predigt vermittelt ist." Bisping nimmt φωτίζειν im Sinne von διδάσκειν, was nicht ausreicht (vgl. Theodoret: οὐκ ἰσχνηλατῶ τὰ ἀνεξιχνίαστα, ἀλλὰ τὸ νῦν ἀποκαλυφθὲν μυστήριον τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκω, ebenso Hieronymus, Ambrosiaster, Cornel. a Lap., Estius).

Wenn φωτίζειν nichts weiter bedeutet als „belehren, unterrichten", dann steht φωτίσαι dem εὐαγγελίσασθαι gleich und V. 9 ist nur eine Umschreibung von Vers 8. Eine solche breite Ausdrucksweise ist aber bei Paulus kaum anzunehmen, wenigstens ist es nicht nach seinem Stil. Wir glauben daher, daß jene Erklärer mehr recht haben, welche Paulus sagen lassen, daß seine Aufgabe nicht damit abgeschlossen sei, Bekanntes, eine offenkundige Wahrheit, etwas, das unmittelbar verständlich sei, weiter zu sagen, sondern Verborgenes und zwar seit Ewigkeit Verborgenes aus dem geheimnisvollen Dunkel hervorzuziehen und es „an's Licht zu bringen." Sed quia dici posset, istud quod dicis, etsi sit magnum, omnes tamen hoc sciunt, ideo ad hoc respondet Apostolus dicens, quod non, quia »absconditi a saeculis« (ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων). Thomas Aq.

Dieses Verborgene nennt Paulus οἰκονομία τοῦ μυστηρίου (dispensatio sacramenti Vulg.).

Ueber οἰκονομία[1]) vgl. die Erklärung zu Eph. 1, 10. Auch hier kann es nur die Bedeutung „Anordnung", „Veranstaltung" haben, denn nur sie paßt zum Genitiv τοῦ μυστηρίου. Dieser Genitiv ist gen. objectivus, denn der Sinn kann nur sein, die Veranstaltung, welche in Beziehung auf das Geheimnis getroffen worden ist.

ἀπὸ τῶν αἰώνων — von den Weltzeiten an, d. h. seitdem es eine Welt gibt, also von Anfang der Welt an ruhte das Geheimnis in Gott — ἐν τῷ θεῷ — und zwar erst von da ab — als verbor-

[1]) Es sei hier noch auf einen Irrtum aufmerksam gemacht, den Harleß begeht, indem er den Begriff von οἰκονομία nach seinem Subjecte bestimmt. Ist dasselbe „gebietend", so bedeute οἰκονομία Einrichtung, Veranstaltung; ist es „untergeordnet", so bedeute es „Verwaltung". Dagegen wurde mit Recht bemerkt, daß das Wort „Verwaltung" ja einen activen (= verwaltende Thätigkeit) und passiven Sinn (z. B. = Hausordnung) haben könne (Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch S. 642 6. Aufl.)

gener Schatz, denn vor der „Zeit" war ja Niemand da, vor dem es hätte verborgen werden können.

Dieser Zusammenhang zwischen dem μυστήριον ἀποκεκρυμμένον und den αἰῶνες veranlaßte den Zusatz τῷ τὰ πάντα κτίσαντι. Dieser Zusatz zeigt an, daß das Verborgenbleiben des Geheimnisses bis zu einer bestimmten Zeit schon in den Schöpfungsplan aufgenommen worden sei. V. 11 spricht sich darüber unzweideutig aus.

Zu beachten ist noch, daß Paulus sich nicht die Aufgabe zuschreibt, das Geheimnis zu beleuchten, sondern zu beleuchten, von welcher Art (τίς ἡ bezeichnet die Qualität) die Veranstaltung des Geheimnisses sei, d. h. in welcher Weise das Geheimnis zum Vollzuge kam — quam mirabilis, et ex quanta dilectione sit facta adimpletio arcanae redemptionis. (Thomas Aq.)

V. 10—12: Absolute Erhabenheit der christlichen Offenbarung rücksichtlich ihrer Bestimmung für die Himmelswelt.

V. 10: ἵνα γνωρισθῇ νῦν[1] ταῖς ἀρχαῖς, καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ,

V. 10: So daß jetzt kundgethan wird den Herrschaften und Mächten in der Himmelswelt durch die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes,

V. 11: κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, ἣν ἐποίησεν ἐν[2] Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν,

V. 11: gemäß dem Plane der Weltzeiten, den er ausgeführt hat in Christus Jesus, unserm Herrn,

V. 12: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ[3] προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ.

V. 12: in welchem wir haben die Zuversicht und den Zutritt in Vertrauen durch den Glauben an ihn.

Zu V. 10 bemerkt Justiniani: Locus per se difficilis atque impeditus multiplici auctorum explanatione redditus est obscurior et implicatior.

Zunächst ist zu bemerken, daß außer dem Ambrosiaster und Vatablus

[1]) νῦν fehlt nur F. G., Origenes, It. Vulg. Peschittho, Tertullian, Victorinus, Ambrosiaster.

[2]) τῷ vor Χριστῷ Ἰησοῦ haben ℵ[a] A. B. C* und einige Minuskeln, dagegen ohne Artikel ℵ* und ℵ[c] C[3] D. E. K. L. P. ꝛc. Athanasius, Chrysostomus, Theodor. ebenso spricht für die Weglassung der schon oben angeführte Grund, daß Χριστός schon durch Ἰησοῦς näher bestimmt ist. (Vgl. auch Winer § 18, 6.)

[3]) προσαγωγήν ohne Artikel in ℵ* A. B. Minusk. L. T. Tr. W.-H. Gt.; mit Artikel in C. D[b] K. L. P. Athanasius, Chrysostomus, Theodoret u. A. Da Paulus die beiden Begriffe παρρησία und προσαγωγή kaum scharf auseinander halten wollte, empfiehlt sich die Weglassung des Artikels beim zweiten Nomen.

alle Erklärer, Griechen wie die Lateiner, darin übereinstimmen, daß unter ἀρχαί und ἐξουσίαι die guten Engel zu verstehen seien.[1]) Dagegen hat die Erklärung der ἐκκλησία große Schwierigkeiten bereitet (habet magnam difficultatem. S. Thomas Aq.).

Daß die Engel Belehrung durch Menschen empfiengen, und wären diese Menschen auch Apostel, erschien als eine unmögliche Annahme, denn das würde die Engel den Menschen unterordnen, was undenkbar sei. Auch hätten, wenn die Engel erst durch die Kirche Kenntnis von der Erlösung der Heiden bekommen hätten, schon die Propheten des Alten Testamentes über ein höheres Maß von Wissen verfügt als die Engel, da sie ja von diesem Geheimnis wenigstens im Allgemeinen wußten.

Diese Gründe mögen es gewesen sein, welche den heiligen Augustinus bestimmten, ἐκκλησία auf die himmlische Kirche zu beziehen — quia ibi primitus ecclesia, quo post resurrectionem et ista ecclesia congreganda est.[2]) Darnach stünden die ἀρχαί und ἐξουσίαι als Teil für das Ganze, für sämtliche Engel, welche die ecclesia coelestis ausmachen und διὰ τῆς ἐκκλησίας (per ecclesiam) würde sich lediglich als lokale Bestimmung anfügen im Sinne von „über die Kirche hin", d. h. das Kundbarwerden erstreckt sich auf den ganzen Umfang des Himmels. Es ist aber nicht ein Kundbarwerden post eventum, sondern ein solches, das den Engeln schon zuvor und zwar unmittelbar aus Gott zukam. Sic ergo fuit hoc (sacramentum) absconditum a saeculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in coelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia (l. c.).

Augustinus macht hier die Anwendung seiner bekannten Lehre von der cognitio matutina, der zufolge die Engel alles, was für die Verwirklichung bestimmt ist, von anfang an im Gedanken Gottes schauen, also auch das Erlösungsgeheimnis. Er schreibt ferner den Engeln die Fähigkeit zu, die Dinge auch bei ihrer Verwirklichung in sich selbst zu erkennen (cognitio vespertina) und ebenso spricht er von einer Kenntnis ex effectu, die sich an die von den geschaffenen Dingen ausgehende Thatsachen hält, doch macht er davon keine weitere Anwen-

---

[1]) Bengel, Olshausen, Hofmann (Schriftbeweis I, 360—362) lassen böse und gute Engel darunter gemeint sein. — Ganz von der Geisterwelt sehen ab Pelagius, der die ἀρχαί und ἐξουσίαι auf die Vorsteher der Kirche (qui rebus coelestibus per omnem Ecclesiam principantur) deutet (ebenso Zorn), ferner Locke und Schöttgen, die an die Häupter der jüdischen Nation denken, und Van Till, der sie auf die heidnischen Gewalthaber bezieht, — Ansichten, die keiner Widerlegung bedürfen.

[2]) Augustinus l. V. de Genesi ad litteram c. 18 n. 36 und c. 19 n. 38 (Benedictinerausgabe).

dung auf den Fall, um den es sich hier handelt. Um so ausgiebigere Verwendung findet sie dagegen beim hl. Thomas, der bei Auslegung unserer Stelle ziemlich unter dem Einflusse der augustinischen Erklärung steht.

Der hl. Thomas gibt zu, daß die Engel unmittelbare Kenntnis vom Erlösungsgeheimnisse hatten, doch seien gewisse Momente desselben so absolute Gnadenakte und darum in Gott so sehr verborgen geblieben, daß die Engel sie weder in Gott noch in sich selbst, sondern nur ex effectu (secundum quod in effectibus explicantur) zu erkennen vermochten, d. h. soweit sie in der Kirche beziehungsweise in den Aposteln zur Erscheinung kamen.[1])

Gegen die augustinische Erklärung muß geltend gemacht werden, daß nach ihr die Zeitpartikel νῦν in unserem Verse um alle Bedeutung käme.

Aber auch die Auffassung des hl. Thomas von Aquin ist nicht unbedingt zuzugeben. Sie nimmt wie die augustinische ἵνα ekbatisch — ut, accipiatur non causaliter, sed quodammodo consecutive.[2]) — Nun steht die ekbatische Bedeutung von ἵνα im neutestamentlichen Sprachgebrauche überhaupt nicht fest, zum mindesten ist sie sehr vereinzelt (vgl. Winer § 53, 10, 6) und dann erregt ihre Anwendung auf unseren Fall Bedenken, weil sie dem Gedankengange des Apostels eine Richtung gibt, in die sich der Leser nur schwer hineinfände. Der unmittelbare Eindruck der Stelle ist, daß γνωρισθῇ gegensätzlich zu ἀποκεκρυμμένου in V. 9 steht und daß ἵνα anzeigt, letzteres sei um des ersteren willen vorausgegangen, mit anderen Worten, daß Gott das Geheimnis deshalb verborgen in sich zurückbehielt, um durch die spätere Offenbarung die Kirche in ihrer centralen Bedeutung für Himmel und Erde auch den Engeln erscheinen zu lassen. Diese großartige Idee wird durch die consecutive Beziehung des ἵνα verwischt und durch einen Gedanken ersetzt, der weiter nichts besagt, als daß, was alle Welt weiß, wenigstens alle Christen wissen, auch den Engelwesen kundbar geworden sei.

Darin aber hat der hl. Thomas entschieden recht, daß er sagt, die im Erlösungsgeheimnisse sich offenbarende, vielmanigfaltige Weisheit Gottes (πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ) sei insoferne durch die Kirche den Engelwesen bekannt geworden, als diese manigfaltige Weisheit fort und fort in der Kirche, in ihrem Leben und Wirken, besonders in den großartigen Erfolgen ihrer Heidenmission zur Erscheinung kommt, d. h.

[1]) Cf. S. th. p. I q. 53 art. 5 (M. 1, 107 8 s.) und p. I q. 117 art. 2 (M. 1, 1550.)

[2]) Ebenso Bodius, Zanchius Estius, Koppe, Rosenmüller, Flatt, Meier, Holzhausen, Bisping.

die Weisheit Gottes gibt sich in der christlichen Offenbarung in den manigfachsten und glänzendsten Formen, in so überreichen Gnadenerweisen kund, wie das bei keiner anderen Offenbarung der Fall war und daher bisher selbst nicht von den Engeln wahrgenommen werden konnte.

πολυποίκιλος σοφία ist also nicht die an sich manigfaltige, formenreiche Weisheit Gottes, sondern die Weisheit Gottes, wie sie in den manigfachsten Strahlen gerade in der christlichen Offenbarung sich bricht.

V. 11: κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ist mit ἵνα γνωρισθῇ zu verbinden = damit die viel-manigfaltige Weisheit Gottes kundgethan wird gemäß dem Plane der Weltzeiten, d. h. gemäß dem den Weltzeiten angehörenden Plane oder gemäß dem mit den Weltzeiten zugleich vorhandenen (vgl. Jud. 6), also immerwährenden (αἰώνιος) Plane. Jedenfalls bezeichnet der Ausdruck dasselbe, was Paulus in erweiterter Form in 1, 9—10 mit κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν ausgesprochen hatte.

τῶν αἰώνων ist daher entweder Gen. possessivus oder qualitatis, in keinem Falle aber Gen. objectivus = gemäß dem Ratschlusse, welcher die Weltzeiten betraf (Anselm, Cornelius a Lap., Estius; Baumgarten, Schöttgen, Holzhausen, Semler), weil gegen den Zusammenhang, denn das Object der πρόθεσις ist schon im vorausgehenden angegeben (vgl. V. 6).

Dieser Ratschluß Gottes bestand schon vor den Weltzeiten (Theod.: ταῦτα πρὸ τῶν αἰώνων προέθετο),[1]) dauerte mit und neben ihnen fort und realisierte sich endlich in Jesus Christus.

ἣν ἐποίησεν bezieht Hieronymus auf σοφία — sapientia magis in Christo facta potest resonare quam caetera — ebenso Theophylakt, aber in diesem Falle würde ἣν ἐποίησεν vor κατὰ πρόθεσιν stehen. ἣν ἐποίησεν könnte an sich auch heißen: welchen er gefaßt hat (Calvin, Beza, Estius, Justiniani, Bengel, Flatt, Rückert; Meier, Harleß, Baumgarten-Crusius, Hofmann); denn es findet sich die Verbindung συμβούλιον ποιεῖν Mark. 3, 6, doch spricht auch hier der Zusammenhang mehr für die Bedeutung „ausführen" (vgl. ποιεῖν τὸ θέλημα c. 2, 3; Matth. 21, 31; Joh. 6, 38 und 1. Thess. 5, 24: ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει), denn

V. 12 enthält die begründende Erklärung des realisirten Planes, nicht des gefaßten — ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ.

Was Gott seit Ewigkeit geplant, hat sich endlich verwirklicht und

[1]) Vgl. 1. Kor. 2, 7; 2. Tim. 1, 9.

zwar insoferne, als wir nunmehr mit ganz anderer Gesinnung zu Gott hintreten dürfen als vordem.

Zu προσαγωγήν ist πρὸς τὸν θεὸν oder um dem Gedanken des Apostels noch mehr gerecht zu werden, πρὸς τὸν πατέρα, wie 2, 18 zu ergänzen.

Die Gesinnung aber, die uns gegenwärtig im Unterschiede von früher beseelt, die bleibendes Eigentum unserer Seele geworden (ἔχομεν) ist vor allem die παρρησία, jener freudige Mut, der von Furcht nichts kennt, d. h. von jener knechtischen Furcht, die der Liebe entbehrt (vgl. Hebr. 4. 16; 1. Joh. 2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14), dann die προσαγωγὴ ἐν πεποιθήσει, „der Zutritt in Zuversicht". Kann sich der freudige Mut, den man in der Nähe der Gottheit empfindet, schöner bethätigen, als in der zuversichtlichen Annäherung an sie, in der vertrauensvollen Hingabe, wie sie Kindern eignet, welche die Liebe des Vaters besitzen? Und daß wir diese Liebe besitzen, dafür bürgt unsere Gemeinschaft mit Christus. ἐν ᾧ (sc. Χριστῷ Ἰησοῦ) gibt also den objectiven Grund unserer Kindesgesinnung und unserer Kindesstimmung an, während διά τῆς πίστεως αὐτοῦ das subjective Mittel hiezu bezeichnet (vgl. die Erklärung zu 2, 8). Ueber προσαγωγή vgl. Erklärung zu 2, 18.

πεποίθησις ist spätgriechisch und begegnet uns in den neutestamentlichen Schriften nur bei Paulus (2. Kor. 1, 15; 3, 4; 8, 22; 10, 2; Phil. 3, 4). Ueber seinen sonstigen Gebrauch vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 294 nota.

V. 13—19: Schlußfolgerungen.

V. 13: Διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐνκακεῖν[1]) ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν, ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν.

V. 13: Deshalb bitte ich, daß ihr nicht schwach werdet bei meinen Drangsalen für euch, was ja euer Ruhm ist.

V. 14: τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα[2])

V. 14: Deswegen beuge ich meine Knie vor dem Vater,

V. 15: ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται,

V. 15: vor welchem jegliches Geschlecht im Himmel und auf Erden seinen Namen hat,

---

[1]) ἐνκακεῖν statt ἐγκακεῖν nach ℵ. A. B* und B³ D. Minusk.

[2]) Die Vulgata hat den Zusatz Domini nostri Jesu Christi nach ℵᶜ D. E. F. G. K. L. It. Goth. Peschitthο, Arm. Chrys. Theodoret u. A. Schon Hieronymus hat den Zusatz als unecht erkannt: non ut in Latinis codicibus additum est, ad patrem domini nostri Jesu Christi, sed simpliciter ad patrem legendum; er fehlt ℵ* A. B. C. P. 17, 67** Kop. Aeth. Orig. Cyr. v. Jerusal. Epiph. Cyrill. v. Al. (dreimal) und wurde weggelassen von L. T. Tr. W.-H. Gt.

V. 16: ἵνα δῷ[1]) ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον,

V. 16: daß er euch verleihen möge nach dem Reichtume seiner Herrlichkeit mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist zum innern Menschen,

V. 17: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,

V. 17: auf daß Christus wohne durch den Glauben in euren Herzen,

V. 18: ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος,[2])

V. 18: in Liebe gewurzelt und gegründet, damit ihr vollkommen im stande seid, zu fassen mit allen Heiligen, welches da sei die Breite und Länge und Tiefe und Höhe,

V. 19: γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ.

V. 19: und zu erkennen, die alle Erkenntnis übersteigende Liebe Christi, damit ihr erfüllt werdet zur ganzen Gottesfülle.

V. 13: Διὸ bezieht sich auf den ganzen vorausgegangenen Abschnitt 3, 2—12. Eben der Rückblick auf das behandelte Thema entlockt dem Apostel die Bitte an die Leser, sich ganz vom Eindrucke des großen Gegenstandes beherrschen zu lassen und auf grund des empfangenen Bildes von seiner gegenwärtigen Lage die rechte Vorstellung zu haben. Hatte er in V. 1 den Lesern die Ursache seiner Gefangensetzung bekannt, so sagt er ihnen hier den Zweck derselben und das sei ihr Ruhm. Darum hätten sie keinen Grund zur Entmutigung, vielmehr zur Ermunterung und wie sehr seine Absicht gerade darauf abzielt, beweist das folgende Gebet V. 14.

Zu αἰτοῦμαι ist folglich ὑμᾶς zu ergänzen, wie 2. Kor. 5, 20; 6, 1; 10, 2; Hebr. 13, 19 und der Infinitiv μὴ ἐνκακεῖν geht auf die Leser und nicht auf Paulus (Theodoret, Hieronymus, der übrigens auch unsere Beziehung verteidigt; Bengel, Rückert, Harleß, Olshausen, Baumgarten-Crusius).

ἐνκακεῖν bedeutet nicht nur die Abweichung des Glaubens,

---

[1]) Der Optativ δώη (text. rec.) ist schwach bezeugt D. E. K. L. P., dann allerdings eine Reihe von Vätern, dagegen haben δῷ ℵ. A. B. C. F. G. Minusk. Orig. Method. Athan. Ephr. Cyr. v. Jerus. Basil. Cyr. v. Al., ebenso L. T. (ed. VIII) W.-H. Gt., auch sprachrichtiger, da ein Präsens vorausgeht.

[2]) T. und Gt. lesen βάθος καὶ ὕψος, L. Tr. W.-H. dagegen ὕψος καὶ βάθος, T. nach ℵ. A. K. L, Peschittho, Orig. (viermal), Ephr. Athan. Chrys. Cyr. v. Al. Theodoret, Hieron. (fünfmal), diese nach B. C. D. E. F. G. Minusk. It. Vulg. Goth. Kop. Arm. Aeth. und mehreren Vätern.

sondern auch der Liebe,[1]) den Rückgang des gesamten christlichen Lebens, wie sich das aus den Gegensätzen V. 16—19 ergibt. Das bedeutsame ἐν θλίψεσίν μου darf nicht zu einem bloß äußeren Anlaß verflacht werden, so daß der Sinn herauskäme, daß ihr nicht schwach werdet beim Anblicke meiner Drangsale, vielmehr geht der Sinn auf die innere Teilnahme, die Mitleidenschaft, die der Apostel bei allen Christen voraussetzt, die von seiner Lage Kenntnis haben. Je inniger diese Teilnahme war, desto lebhafter war auch der Wunsch nach Erlösung, je länger aber diese auf sich warten ließ, desto größer war die Gefahr der Entmutigung[2]).

Auf die Frage: warum die Drangsale des Apostels den Lesern zum Ruhme gereichen? antwortet der heilige Chrysostomus: „Weil Gott sie so sehr geliebt hat, daß er nicht bloß seinen Sohn für sie hingab, sondern auch seine treuen Diener für sie leiden ließ" (ebenso Estius und Cornelius a Lap., Meyer).

Die Beziehung von ἥτις auf ταῖς θλίψεσίν μου und nicht auf μὴ ἐγκακεῖν, wie der heilige Thomas auch zugibt, ist jedenfalls die einzig richtige; ob aber Paulus beabsichtigte, dabei vor allem seine Person, beziehungsweise sein hohes, apostolisches Amt in den Vordergrund zu stellen und sich als Seitenstück zum Sohne Gottes den Lesern vorzuführen, möchten wir billig bezweifeln. Weit ansprechender ist der andere Grund, den der heilige Chrysostomus angibt: „Damit sie (die ehedem heidnischen Leser) so großer Güter teilhaftig würden, darum ward Paulus gefangen gesetzt." In der That konnte es ja für ehemalige Heiden keinen größeren Ruhm geben, als zu wissen, ihr Anspruch auf die christlichen Heilsgüter sei ein so vollberechtigter, daß seinetwegen Paulus sogar das Opfer einer langjährigen Gefangenschaft mit all' ihren Bitterkeiten gebracht habe und noch bringe.

---

[1]) Thom. Aq.: . . . ne sc. occasione tribulationum mearum deficiatis omnino a fide, et ab operibus bonis.

[2]) Wir finden dasselbe Verhältnis der Lebensgemeinschaft zwischen Paulus und den Galatern. Gal. 4, 14 rühmt er den Galatern nach, daß sie ihre Prüfung in seinem Fleische nicht verschmäht und verabscheut hätten, das heißt doch nicht bloß, ihr habt die Prüfung abgeschlagen oder „ihr habt die Krisis bestanden" (Reithmayr), denn in diesem Falle hätte sich Paulus anders ausdrücken müssen. Nach seinem Wortlaute ist die Prüfung von den Galatern nicht zurückgewiesen, sondern aufgenommen worden und diese Annahme haben sie in den Liebesdiensten bewährt, die sie dem Apostel erwiesen. Somit ist ihre „Prüfung im Fleische des Apostels" (πειρασμὸς ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου) eine Prüfung, die im Fleische, im leiblichen Elend des Apostels sozusagen gezeugt worden ist (Hieronymus: ostenditur siquidem in hoc dicto, quod in carne Pauli aliis sit nata tentatio) und darum auch an diesem Zustande innerlich teilnimmt.

Die Congruenz des Relativs ἥτις mit dem Prädikatssubstantiv δόξα ist gut griechisch (Krüger § 61, 7 A. 8; Winer § 24, 3).

ἥτις dient wie das lateinische quippe quae dazu, den Grund besonders stark hervorzuheben, vgl. Xenoph. Anab. II, 5. 39: οὐκ αἰσχύνεσθε οὔτε θεοὺς οὔτ' ἀνθρώπους, οἵτινες ὀμόσαντες ἡμῖν τοὺς αὐτοὺς φίλους καὶ ἐχθροὺς νομιεῖν προδόντες ἡμᾶς κ. τ. λ. (ed. Kühner p. 93).

V. 14: τούτου χάριν bezieht sich auf μὴ ἐνκακεῖν = um deßwillen, daß ihr nicht schwach werdet, beuge ich meine Kniee, bete ich fußfällig, d. h. innig und dringend. An ein wirkliches Niederknieen ist nicht zu denken und ist das auch nicht die Vorstellung des hl. Chrysostomus, wie Justiniani irrtümlich angibt. Chrysostomus sagt vielmehr, daß Paulus mit κάμπτω τὰ γόνατα andeute, daß sein Gebet ein demütig zerknirschtes sei. (Hieronym. ad subjectionem mentis et inclinationem animae cordisque obsequium pertinet.)

πρὸς τὸν πατέρα — Röm. 11, 4 ist κάμπτειν γόνυ mit dem Dativ verbunden wie כָּרַע mit ל (ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ, vgl. ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ 3. Reg. 19, 18). Dieser Unterschied der Construction beruht auf der verschiedenen Bedeutung, welche der Ausdruck hier und dort hat. An unserer Stelle steht der Ausdruck metaphorisch für beten und dieser metaphorischen Bezeichnung entspricht es, die Richtung des betenden Geistes durch πρός anzugeben, während dort das wirkliche Niederknieen als Act der Huldigung den sog. Dativ des Interesses (vgl. Krüger § 48, 4 u. A. 4) erfordert.

Daß Paulus zu Gott als dem Vater betet, geschieht im Anschluß an Christi Wort: οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· πάτερ ἡμῶν κ. τ. λ. Das Wort πατέρα gibt dann dem Apostel zugleich Anlaß zu der sinnigen Paronomasie πατέρα — πατριά in V. 15.

V. 15: ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, —

ὀνομάζεσθαι ἐκ (vgl. appellari ex) ist gut griechisch: Xenoph. Mem. IV, 5, 12; Iliad. X, 28; Soph. Oedip. Tyr. 1036, doch steht es häufiger mit ἐπί oder ἀπό, auch mit dem bloßen Genitiv. (Krüger § 47, 6, 11.)

ὀνομάζεται geben Justiniani, Estius und Cornelius a Lapide, Estius mit existit et originem accipit (ebenso Rückert, Holzhausen), was aber ὀνομάζεσθαι nie heißt (vgl. Winer § 65, 8).

πατριά kommt im Neuen Testament nur hier und Luc. 1, 4; Act. 3, 25 vor, bei den Griechen findet es sich Herod. 1, 200; 2, 143; 3, 75 in der Bedeutung Geschlecht, Familie im engeren und weiteren Sinne. Bei den Juden hießen die ersten Abkömmlinge der Söhne Jakobs

nach den Stämmen πατριαί[1]) (מִשְׁפָּחוֹת, vgl. Luc. 2, 4), die sich dann in die οἶκοι (בֵּית הָאָבוֹת) abzweigten, vgl. Exod. 6, 15; Num. 1, 16; Jud. 8, 2. Somit ist πατριά nicht gleich בֵּית אָבוֹת, wie Cadie meint.

Theodoret nimmt πατριά gleichbedeutend mit πατρότης (ὃς ἀληθῶς ὑπάρχει πατήρ, ὃς οὐ πάρ' ἄλλου τοῦτο λαβὼν ἔχει, ἀλλ' αὐτὸς τοῖς ἄλλοις μεταδέδωκε τοῦτο). Die Vulgata übersetzt paternitas, dem das gothische fadreinis, das deutsche „väterlichkeyt" (Cod. Tepl. in der Note zu Eph. 3, 15) und „Vaterschaft" (Allioli, Reischl, Weinhart) entspricht.

Es ist aber zu sagen, daß in diesem Sinne πατριά nie vorkommt und ferner, daß nicht einzusehen ist, warum die Vorstellung des Apostels sich gerade auf die „Väter," leibliche oder geistige, beschränken sollte. Sagt man, Paulus denke an die Schöpfermacht Gottes, in der alles Sein, also auch jedes Vaterverhältnis seinen Anfang habe (Chrysostomus, Theophylakt, Oekumenius, Estius, Justiniani, Cornelius a Lapide, Rückert, Matthies, Bretschneider), so wäre damit wohl πατήρ erklärt, dagegen umgeht man den Wortlaut des Textes, da ὀναμάζεσθαι, wie schon bemerkt, in keiner Weise zu esse oder originem accipere abgeschwächt werden darf.

Der hl. Thomas v. Aquin erklärt, der Sinn unserer Stelle sei: wer immer auf den Namen „Vater" Anspruch mache, könne nur uneigentlich so heißen, weil es nur eine wahre und eigentliche Vaterschaft gebe, welche in Gott ruhe und in der vollständigen Wesensmitteilung an den Sohn seinen immanenten Ausdruck finde.

Auch diese Interpretation geht über den Wortlaut hinaus. Von ihr gilt, was Justiniani von einer ähnlichen, vom hl. Hieronymus vertretenen Ansicht sagt: Vere omnia atque ingeniose, sed vix mihi possum persuadere haec tam subtiliter excogitata vel in mentem venisse Paulo.

Bleibt man beim einfachen natürlichen Sinne des Wortes πατριά, der auch der historische geworden ist, denn einzelne Ausnahmen fallen nicht ins Gewicht, also bei der Bedeutung Geschlecht oder Familie, so werden wir den Vers so umschreiben dürfen: „. . . . Vater, nach dem jedes Geschlecht im Himmel und auf Erden ebenso benannt wird, wie die Kinder nach dem Vater." Indem aber der Apostel nicht γένος oder γενεά sondern πατριά sagt, deutet er an, daß er nicht Alle ohne Ausnahme meint, sondern nur jene, die zum πατήρ schon zuvor in das innigste Verwandtschaftsverhältnis getreten waren, das ihnen erlaubt, sich πατριά zu nennen. Der Sinn ist also: Alles, was im Kindschaftsverhältnisse zu Gott steht, dem Geschlechte Gottes angehört, wird

[1]) Vgl. Gesenius, Thesaur. I, p. 193; III, p. 1463; Winer RWB. s. v. Stämme.

nach ihm benannt. Darnach würde die wörtliche Uebersetzung lauten: „nach dem jedes „Väterliche“ (dem Vater Angehörende) benannt wird“ und nicht wie der Cod. Tepl. übersetzt: nach dem alles „väterlich“ genannt wird“ („von dem alles veterlich wirt genannt“), denn nach dieser Uebersetzung müßte der Text lauten: ἐξ οὗ πάντα πατριὰ ὀνομάζεται. — Ebensowenig kann man sagen, unsere Stelle könnte gerade so gut lauten: „ich beuge meine Kniee vor dem Allvater, d. i. vor dem Vater aller Engel und Menschen“ (Meyer, Bisping).

Hierin hat Harleß recht, wenn er betont, „als πατήρ, wie das Evangelium ihn verkündigt, ist Gott der Vater nicht Aller, sondern nur der Gläubigen“, aber die Begründung, womit er πατήρ unter diesen begrenzten evangelischen Gesichtspunkt stellt, holt er sich aus einer falschen Voraussetzung, er meint, sie ergebe sich aus dem neutestamentlichen Begriffe von θεός als πατήρ und aus der Beachtung des Contextes, während sie zunächst im Worte πατριά selbst liegt, das dann allerdings seine Erklärung in dem neutestamentlichen Gnadenverhältnisse findet.

Da dieses Gnadenverhältnis nur der reine Abglanz des himmlischen Lebens und Liebens ist, so versteht es sich von selbst, daß wir die πατριαί vor allem ἐν οὐρανοῖς unter den Seligen des Himmels zu suchen haben. Unsere Auffassung berührt somit die von den Erklärern so emsig und so lebhaft besprochene Frage, in wieferne die Engel, die doch ohne Fortpflanzung seien, den πατριαί eingereiht werden können, da an ihnen die Schöpfermacht Gottes ja kein Analogon habe, gar nicht, da πατήρ weder Schöpfer, noch πατριά Vaterschaft bedeutet.

V. 16 gibt den Inhalt des fußfälligen Gebetes an.

Der Apostel betet, Gott der Vater möge nach dem Reichtume seiner Herrlichkeit, d. h. gemäß dessen, daß er so überreich an Herrlichkeit ist, die Leser ausrüsten mit Kraft durch seinen Geist zum inneren Menschen.

δόξα von Gott gebraucht ist in der biblischen Terminologie die Uebersetzung von כְּבוֹד יְהוָה. So hieß zunächst die lichte Wolke, in welcher Gott den Israeliten seine Gegenwart und Macht offenbarte (Exod. 24, 17, 40; Röm. 9, 4), dann überhaupt jede Kundgebung seines herrlichen Wesens, sei es an, sei es in der geschöpflichen Welt.

In diesem Sinne wird δόξα auch auf die Wunderthätigkeit Christi angewandt (Joh. 2, 11; 11, 40) und spricht Jesus wie von der δόξα des Menschensohnes, so von der δόξα der Engel (Luk. 9, 26) und Paulus von einer δόξα der Kinder Gottes (Röm. 5, 2; 8, 18. 21; 9, 23; 2. Kor. 4, 17; Kol. 3, 4; Hebr. 2, 10; 1. Petr. 5, 1).

Endlich im weitesten Sinne steht δόξα zur Bezeichnung des favor

Dei, der göttlichen herablassenden Huld und Gnade, so Jer. 60, 1—2; Röm. 3, 23;[1]) 2. Kor. 3, 18; (vgl. auch unseren Brief 1, 6. 14).

In dem letzteren Sinne steht δόξα hier, so daß es nur ein anderer Ausdruck ist für πλοῦτος τῆς χάριτος (1, 7). Der Apostel appelliert an den überreichen Liebewillen Gottes und wie er V. 13 die Leser gebeten hatte nicht schwach zu werden, so bittet er jetzt positiv für sie um Stärke durch den Geist Gottes.

δυνάμει ist nicht adverbialer Zusatz = δυνατῶς, soll also nicht κραταιωθῆναι nachdrucksamer gestalten, sondern zeigt seinen Inhalt an.

κραταιόω gehört der späteren Gracität an; es ist die schlechtere Form für κρατύνω.

Das vermittelnde Prinzip dieser Stärke ist aber der Geist Gottes — διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ und das Ziel seiner stärkenden Thätigkeit ist der innere Mensch — εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον.

Der „innere Mensch" ist beim hl. Paulus ein bestimmter in sich abgeschlossener Begriff. Es ist der in sich ruhende, nur vom νοῦς, von der Vernunft im höchsten Sinne des Wortes, nicht von der σάρξ sittlich beeinflußte Mensch, der vermöge seiner natürlich guten Beanlagung am Gesetze Gottes sein Wohlgefallen hat (Röm. 7, 20—23). Aber dieser innere gute Mensch kann dem Zuge oder Gesetze des νοῦς nicht frei und ungehemmt folgen, da diesem Gesetze ein anderes, das Gesetz des Fleisches (νόμος ἐν τοῖς μέλεσι Röm. 7, 23) zur Seite geht, welches

[1]) Reithmayr wendet sich in der Erklärung dieser Stelle Röm. 3, 53 gegen Theod. und Chrysost., welche τοῦ Θεοῦ als Genit. subj. nehmen und δόξα τοῦ Θεοῦ entweder als erbarmendes Wohlgefallen Gottes (Theodoret, ebenso Augustinus de Spiritu et litera c. 9), oder als ehrenden Beifall verstehen (Chrysostomus), womit Gott die Gerechten auszeichnet. Reithmayr dagegen nimmt δόξα im Sinne von καύχησις oder καύχημα unter Berufung auf Joh. 8, 50 und 1. Thess. 2, 20 und gibt der Stelle folgende Deutung: „Alle sind zumal Sünder und keiner kann darum Gott gegenüber sich brüsten, als ob er im Stande der Gerechtigkeit wäre und zwar diese seinen eigenen Verdiensten zu verdanken hätte." Aber δόξα τοῦ θεοῦ ist nicht gleich δόξα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ersteres steht hier und ein Rühmen Gott gegenüber kann nur heißen δόξα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Auch kann weder Joh. 8, 50: ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου· ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων, noch 1. Thess. 2, 20: ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά für diese Auslegung herangezogen werden, denn auch an diesen beiden Stellen bedeutet δόξα „Rühmen", sondern Ruhm, Ehre. Jesus sagt: „Ich suche nicht meine Ehre", d. h. nicht, daß ich, sondern daß Gott in mir geehrt werde und Paulus will sich auch nicht der Thessalonicher „brüsten", sondern nur bezeugen, daß sie ihm Ehre und Freude bereiten. Auch V. 24, worauf sich Reithmayr weiter beruft, ist seiner Auffassung nicht günstig, denn das Particip δικαιούμενοι δωρεάν ist nicht begründend, sondern explicativ, stellt ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ in helleres Licht; das Entbehren der δόξα τοῦ θεοῦ bezeichnet einen Zustand geistigen Elends, gegen den der Mensch aus eigener Kraft nichts vermag, dem vielmehr nur durch die Gnade, die an keinerlei Verdienst anknüpft, abgeholfen werden kann.

auf das Eine Ich Einfluß zu bekommen strebt und so das Eine Ich in zwei Teile spaltet, in einen „inneren" und „äußeren" (2. Kor. 4, 16) Menschen. Diese Spaltung und Zerrissenheit in dem Einen Menschen äußert sich im Kampfe der beiden Gegensätze von Fleisch und Geist, von niederer und höherer Natur, und zwar so sehr zum Schaden der letzteren, daß diese von der niederen Natur gerade nicht erstickt, wohl aber unterjocht (αἰχμαλωτίζοντά με) wird. Wie ein Kriegsgefangener liegt der Mensch in den Banden des Fleisches, ein Bild, das dem Apostel den herzerschütternden Ausruf abnötigt: „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?" (Röm. 7, 24).

Diese Situation des Menschenelends, diese Stellung des inneren Menschen zum äußeren erklärt uns nunmehr das Gebet des Apostels um Kräftigung seiner Leser in bezug auf den inneren Menschen. Es ist ein Gebet um den Sieg, um die Uebermacht der höheren Natur gegenüber der niederen und je schwerer ihr dieser Sieg gemacht wird, je teurer er ihr zu stehen kommt, desto dringender gestaltet sich das Gebet, darum ist es ein fußfälliges, wie es nur in Fällen höchster Not zu sein pflegt oder auch in Fällen, wo der Beter um Ziele ringt, die weit über seiner gewöhnlichen Kraft liegen. Auch das trifft hier zu, wie sich aus dem Nachfolgenden ergibt.

V. 17—18. Der Infinitiv κατοικῆσαι bietet die nähere Erklärung zu κραταιωθῆναι. Ist nämlich der innere Mensch im Besitze seiner durch den hl. Geist bewirkten Vollkraft, so kann er frei und freudig dem Zuge seiner Natur folgen und wie dieser Zug naturgemäß seine Richtung zu Gott nimmt, so nimmt er sie auch zu Christus und zwar mittels des Glaubens und der Liebe; dieser Liebeszug wird dann von Christus erwidert, indem er in solch gestalteten Herzen, d. h. in Herzen, die in Liebe gewurzelt und befestigt sind, wohnt.

ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι gehört somit logisch zum vorausgehenden Verse (Chrysostomus, Theophylakt, Thomas von Aquin, Justiniani, Estius, Erasmus, Koppe, Rückert, Matthies, Harleß, Olshausen, Baumgarten-Crusius, de Wette, Bleek, Holtzmann u. a.), nicht zum folgenden Finalsatze (Thomas de Vio, Grotius, Calixtus, Justiniani; Rosenmüller, Flatt, Meier, Schenkel, Eadie u. a. Winer § 63, 1 A. vermutungsweise). Die abweichende Construction der beiden Participia, Nominativ statt Genitiv mit Rücksicht auf καρδίαις bildet keinen Gegengrund, da solche Abnormitäten auch bei den Griechen vorkommen (Krüger § 56, 9 A. 4; Winer § 63, 2). Ebensowenig kann unserer Beziehung der Vorwurf des Unlogischen gemacht werden, denn das Wohnen Christi ist nach Joh. 14, 23 das Ziel der Liebe, insoferne im Wohnen Christi die Liebe zum Besitze der gottmenschlichen Natur

Christi wird, die sich mit der liebenden Seele substantieller Weise (οὐσιότως) verbindet und zugleich zum Genusse seiner Gegenliebe immermehr fortschreitet.

Nun verstehen wir, warum der Apostel auf einmal in seiner Betrachtung mächtig weit ausholt und im Sturme der Begeisterung den Lesern Dinge zutraut, die doch, wie er gleich darauf selbst gesteht, weit, unendlich weit über ihre Fassungskraft gehen.

Auf der einen Seite fleht er, die Leser möchten doch vollkommen im stande sein (ἐξισχύσητε), den ihnen in Christus gewordenen Besitz und Liebesgenuß gleich einer physischen Größe nach allen Dimensionen, Breite, Länge, Höhe, Tiefe auszumessen; auf der anderen Seite fühlt er nur zu gut, daß einem solchen Wunderwerk gegenüber mit physischen Analogien nicht auszukommen sei und er beugt sich tief ergriffen vor der alle Erkenntnis übersteigenden Liebe Christi und ist zufrieden, wenn auch den Lesern dieselbe Erkenntnis der Unfaßbarkeit der Liebe Christi aufgeht, damit sie mittels derselben immer mehr zur „Fülle Gottes" heranreifen, das heißt, damit sie, je mehr sie einsehen, daß die Liebe Christi unendlich weit alle Fassungskraft übersteige, desto mehr auch in Liebe zu ihm entflammen, denn Christum erkennen heißt ihn lieben und ihn immermehr erkennen heißt ihn immermehr lieben.

Liebe ohne Nachfolge ist aber nicht denkbar, darum ist es der innigste Herzenswunsch des Apostels, mit dem er sein Bittgebet abschließt, daß die Leser sich innerlich vervollkommnen, d. h. immer mehr dem gleichen, der als die „Gottesfülle" substantiell in ihnen wohnt, also immer mehr von dem empfangen, wovon er voll ist. Das nennt der hl. Petrus ein „teilhaft werden" der göttlichen Natur (θείας κοινωνοὶ φύσεως 2. Petr. 1, 4), unser Apostel aber ein „erfüllt werden zur ganzen Gottesfülle." εἰς zeigt das Ziel an, dem die Leser zugeführt werden sollen, ist also nicht gleich ἐν (Estius) vgl. Winer § 31,7.

Das ist der Sinn der folgenden zwei Sätze:

— ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, und

V. 19: γνῶναί τε τὴν ὑπὲρ βάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. —

καταλαβέσθαι — die mediale Form gibt dem Verbum eine intensivere Bedeutung, hier die der Gründlichkeit, „gründlich zu fassen," vgl. σκοπεῖν anschauen, σκοπεῖσθαι aufmerksam anschauen (Krieger § 52, 8 A. 4).

σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις — Das große Herz des Apostels neigt sich nicht einseitig besonders Begünstigten zu, sein Gebet gilt allen Christen.

τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος —

Einzelne Erklärer, wie schon der Ambrosiaster, dann Estius, Cornelius a Lap.; Bisping (nach Cornelius a Lapide) haben von den Ausdrücken πλάτος, μῆκος, βάθος, ὕψος spezielle Auslegungen gegeben, was kaum in der Intention des Apostels lag. Die Griechen insgesamt haben denselben nur rhetorische Bedeutung beigelegt; so sagt der heilige Chrysostomus: „Um der menschlichen Anschauung zu Hilfe zu kommen, bedient er sich der körperlichen Raumverhältnisse" und Theodoret hält die vier Ausdrücke lediglich für eine Umschreibung von „μέγεθος".

Der Gegenstand aber, auf den sich diese Dimensionen beziehen, ist nach unserer Auffassung die habituelle Liebe Christi, nicht die Liebe Gottes als gratia externa, sei es mit bezug auf die Erlösung (Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oekumenius; auch Beza, Calovius, Rückert, Harleß, Baumgarten-Crusius, Olshausen, Bleek), sei es im allgemeinen (Erasmus, Grotius, Flatt); auch nicht die Liebe Christi als gratia externa (Calvin, Calixtus, Zanchius, Meyer-Schmidt, Bisping, Holzhausen, Hodge, Ellicot) und noch weniger beziehen sich die genannten Dimensionen auf den Gottesbau im vorigen Kapitel (Michaelis, Bengel, Stier, Burton, Eadie).

Unsere Auffassung verlangt der Zusammenhang. Sowohl was vorausgeht, die Einwohnung Christi in den Herzen, als auch was nachfolgt, wo die ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ als Prinzip der inneren Vervollkommnung dargestellt ist, weist auf das innere durch diese Liebe bewirkte Gnadenleben hin und außerdem zeigt die Partikel τε in V. 19 die logische Anknüpfung an τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος an (vgl. Winer § 53, 2), womit den Dimensionen ihre bestimmte Richtung auf die ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ gegeben ist.

Ueber πλήρωμα vgl. Einleitung § 3 S. 17 f. u. Erklärung zu 1, 23.

V. 20—21: Doxologie.

V. 20: Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν,

V. 21: αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ[1]) ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων. ἀμήν.

V. 20: Ihm aber, der über alles zu thun vermag, über die Maßen mehr, als was wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die in uns wirksam ist,

V. 21: Ihm ist die Ehre in der Kirche und in Christus Jesus für alle Geschlechter der Zeit aller Zeiten. Amen.

[1]) Die L. A. unseres Textes (T. ed. VIII), wie schon L. las und W.-H.

V. 20—21: Diese Doxologie ist der schöne Nachklang der eben abgeschlossenen Bitte. Sie entstand unter dem unmittelbaren Eindrucke des großen Gegenstandes, der das Gemüt des Apostels beschäftigte und der ihn nun zum Lobpreis Dessen fortreißt, der wahrlich mehr gethan hat, als das Gebet erhoffen und der Verstand begreifen ließ.

κατὰ τὴν δύναμιν correspondiert dem τῷ δυναμένῳ und gibt den Maßstab für die Beurteilung der Gnadenmacht Gottes an.[1]) So hoch dünkt dem Apostel das Wirken der Gnade in den Gerechtfertigten, daß es alles sonstige Wirken Gottes übertrifft (δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι). ἐνεργουμένην ist Medium, nicht Passiv, vgl. Röm. 7, 5; Gal. 5, 6; Kol. 1, 29. ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν ist die Erklärung zu ὑπὲρ πάντα, was Gott in uns wirkt, geht weit über all' das hinaus, was uns je zu bitten einfällt oder überhaupt unserem Verstande erreichbar ist.[2])

Selbstverständlich ist ἐν ἡμῖν nicht auf Paulus und die Leser zu beschränken. Die ganze Christenwelt hat diese Wundermacht Gottes erfahren, darum ruht der Lobpreis des Apostels zugleich im Herzen der Gesammtkirche und auch in Christi Herzen, der wie der Dolmetsch unserer Gebete so auch unserer Lobpreisungen ist. Auch hier greift der Blick des Apostels in das Unendliche hinüber; εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων weist der δόξα eine ewige Dauer zu und mit Recht, denn die Gnadenmacht Gottes erweist sich wirksam auch in den Verklärten, daher kann es keinen Moment in der Ewigkeit geben, wo diese δόξα aufhörte.

Nach δόξα ist ἐστί nicht εἴη zu ergänzen, denn im letzteren Falle wären unsere beiden letzten Verse ein Aufruf zum Lobpreise Gottes, was, wenn derselbe blos der Kirche gälte, guten Sinn hätte, nicht aber auf Jesus Christus paßte. Man hat dies auch gefühlt und daher καί vor ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gestrichen, um aus den beiden Ausdrücken einen Begriff „christliche Kirche" zu bilden (Thomas de Vio: determinas enim ecclesiam in Christo Jesu; auch Luther, Koppe, Rosenmüller, Flatt, Meier, Holzhausen, Olshausen, Stier), aber die L. A. ohne καί ist

folgen, stützt sich auf ℵ. A. B. C. Minusk. Vulg. Kop. καί fehlt D^b K. L. P. Peschittho, Arm. Aeth. Goth. Chrys. Theod. Joh. Dam. im Text (im Commentar καί) Theophyl. Oekum. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ haben D^* F. G. It. Victorin. Ambrosiaster. Bloß ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ findet sich 46 und Orosius. Man sieht, welche Schwierigkeit καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ der Erklärung bereitete, aber eben deshalb ist es zu schützen.

[1]) Thomas de Vio: Ne ficta videatur divina potentia potens super omnia, manifestat eandem esse potentiam qua potest facere super omnia, quae de facto operatur in nobis ea, quae nunquam aut petissemus aut intelexissemus: ut ex iis quae exercet in nobis, credatur, quod potest super omnia.

schwach bezeugt (vgl. die textkritische Note), oder man hat ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ als die geistige Sphäre betrachtet, in welcher die Lobpreisung vor sich gehen soll (Harleß, Meyer, Bisping, de Wette, Alford, Ellicott, Eadie), aber das versteht sich bei der christlichen Kirche von selbst, daß ihre Lobpreisung sich nicht außerhalb Christo bewegt. Der hl. Thomas von Aquin, Cornelius a Lapide, Justiniani nahmen das erste ἐν causal = wegen der Kirche, d. h. wegen all' dem, was Gott der Kirche erweist und das zweite instrumental = durch Jesus Christus,[1]) sachlich richtig, aber dem Wortlaute nicht entsprechend.

εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων —

Die Häufung der Ausdrücke für den einen Begriff Ewigkeit soll der Rede feierlichen Nachdruck verleihen. γενεά ist im passiven Sinne zu fassen = alle geschaffenen Wesen (vgl. Luk. 1, 48: μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί) und αἰὼν τῶν αἰώνων ist hebraisierende Umschreibung des Superlativs (vgl. דּוֹר דּוֹרִים Ps. 72, 5; 102, 24), bezeichnet somit die letzte und höchste Zeit, für die es keinen Abschluß mehr gibt (vgl. Is. 9, 7; Jer. 33, 18; Ezech. 37, 25).

ἀμήν (אָמֵן Wahrheit Jes. 65, 16) die bekannte Beteuerungsformel „wahrlich", „so ist es" besonders am Schlusse von Gebetsformeln Ps. 41, 14 u. s. f. Schon Christus hatte sich dieser Formel wiederholt bedient Matth. 5, 18; Mark. 3, 28; Luk. 4, 24 u. s. w. und unter den Aposteln führt sie vor allem Paulus gerne im Munde Röm. 1, 25; 9, 5; Gal. 1, 5; Phil. 4, 20; 1. Tim. 1, 17; Hebr. 13, 21. —

---

[1]) Vgl. Theodor von Mopsueste .... qui (Deus) in illis quae per Christum erga ecclesiam facta sunt per singulas generationes et per omne saeculum gloriosus esse et videtur et videbitur (ed. Swete I, 162).

Kap. IV, 1—VI, 24.

Zweiter oder paränetischer Teil.

Viertes Kapitel.

Inhalt: Die Lehre von der christlichen Offenbarung, welche der erste Teil unseres Briefes behandelt, legt von selbst die Ermahnung nahe, auch die praktischen Folgerungen, die sich daraus ergeben, zu beherzigen. Diese Ermahnung gibt der Apostel in einer ausführlichen Pflichtenlehre, die sich auf den ganzen Umfang des christlich-sozialen Lebens erstreckt.

Zunächst verbreitet sich der Apostel über die korporativen Pflichten, die ihm in der Liebe zur Eintracht und Einheit des Glaubens bestehen (V. 1—6), wobei er ausdrücklich betont, daß eine solche Einheit bestehen könne trotz der Verschiedenheit der Gnadengaben (V. 7—10) und trotz der Verschiedenheit der Aemter (V. 11—12), die ja alle demselben Zwecke dienen, der mystischen Verbindung mit dem Haupte Christus (V. 13—16). Daran knüpft sich dann eine Besprechung der individuellen Pflichten, vor allem der Umkehr zum neuen Leben im allgemeinen (V. 17—24) und der Abkehr von einzelnen unchristlichen Lebensäußerungen, wie Lüge, Zorn, Diebstahl, böse Rede, leidenschaftlichem, aufbrausendem Benehmen im besonderen (V. 25—31).

Kap. 4, 1—16.

Korporative Pflichten.

V. 1: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ, ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε,

V. 1: So ermahne ich euch nun, ich der Gefangene im Herrn, würdig zu wandeln der Berufung, mit der ihr berufen seid,

V. 2: μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ,

V. 2: mit aller Demut und Sanftmut, mit Geduld, einander tragend in Liebe,

V. 3: σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης.

V. 3: bestrebt, die Einheit des Geistes zu bewahren im Bande des Friedens,

V. 4: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν·

V. 4: Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seid mit Einer Hoffnung eures Berufes;

V. 5: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα·

V. 6: εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων ἐν πᾶσιν.[1])

V. 7: ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ[2]) χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ.

V. 8: διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν[3]) δόματα τοῖς ἀνθρώποις,

V. 9: τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη[4]) τῆς γῆς;

V. 10: ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάν-

V. 5: Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe;

V. 6: Ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen.

V. 7: Einem jeden von uns aber ward die Gnade verliehen nach dem Maße der Gabe Christi.

V. 8: Darum heißt es: er ist aufgestiegen in die Höhe und hat gefangen geführt die Gefangenschaft und Geschenke den Menschen gegeben,

V. 9: dies aber: „er ist aufgestiegen", was ist es, denn daß er auch herabgestiegen ist in die unteren Gegenden der Erde?

V. 10: Der, welcher herabgestiegen ist, ist derselbe, welcher auch

---

[1]) Chrysostomus (im Commentar), Theodoret, Theophylakt, Oekumenius, ebenso der text. rec. haben ἐν πᾶσιν ὑμῖν, Griesbach, Scholz, Knapp und Hahn dagegen, gestützt auf D. E. F. G. K. L. It. Vulg. Peschittho, Arm. Goth. Firmilian (bei Cyprian), Hilarius, Victorinus, Ambrosiaster lesen ἐν πᾶσιν ἡμῖν. Da aber ℵ. A. B. C. Oᵇ P. eine große Zahl Minuskeln und Väter nach πᾶσιν gar kein Pronomen haben, so ist anzunehmen, daß man ὑμῖν und ἡμῖν deshalb einschaltete, um πᾶσιν vor etwaigem Mißverständnisse, als bezöge es sich auf alle Menschen, zu schützen.

[2]) L. und Tr. haben χάρις ohne Artikel, wie er auch bei B. D* F. G. L. Oᵇ P* und einigen Minuskeln fehlt, dagegen findet er sich bei ℵ. A. C. Dᶜ E. K. Origenes, Chrysostomus, Theodoret, Cyrill. v. Al., weshalb T. ihn aufnahm und W.-H. in Klammern setzten.

[3]) καὶ ἔδωκεν liest der text. rec. und T. in der siebenten Ausgabe nach ℵᶜ B. C* Cᶜ Dᶜ K. L. P. Peschittho, Goth. Aeth. Origenes, Chrysostomus, Euthalius (Cod.), Cyrill. v. Al. Theodoret, Dam. Victorinus; in seiner achten Ausgabe ließ T. καί weg, wie es auch in der zweiten fehlt und ebenso strichen es L. Tr. W.-H. Gt. Es fehlt bei ℵ* A. C² D* F. G. Minusk. It. Vulg. Kop. Arm. Justin. Irenäus, Origenes, Eusebius, Tertullian, Hilarius, Hieronymus, Ambrosiaster, wie es auch die LXX in Ps. 68, 19 nicht haben.

[4]) μέρη, das bei D* E. F. (griech. Text) G. It. Goth. Peschittho, Aeth. Irenäus, Origenes (zweimal), Eusebius (zweimal), Tertullian. Hilarius, Victorinus fehlt, findet sich dagegen bei ℵ. A. B. C. Dᶜ K. L. P. It. (Cod. f.) Vulg. Kop. Arm. Peschittho, Orig. Chrysost. Euthalius (Cod.) Cyr. v. Al. Theodoret, dann Augustinus (zweimal) u. a. ist deshalb von L. T. (ed. VIII) Gt. aufgenommen und von W.-H. am Rande angefügt worden.

των τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.

V. 11: καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους,

V. 12: πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,

V. 13: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ,

V. 14: ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβίᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης,

V. 15: ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός[1]),

V. 16: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους[2]) τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

hinaufgestiegen ist über alle Himmel, damit er alles erfülle.

V. 11: Und er hat gesetzt die einen zu Aposteln, die anderen zu Propheten, die anderen zu Evangelisten, die anderen zu Hirten und Lehrern,

V. 12: behufs der (völligen) Ausbildung der Heiligen zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi,

V. 13: bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum reifen Manne, zum Maße des Alters der Fülle Christi.

V. 14: Damit wir nicht mehr seien unmündig, geschaukelt und umhergetrieben von jeglichem Winde der Lehre durch Menschentrug, durch Arglist zur Verführung in Irrtum,

V. 15: vielmehr wahr seien und in der Liebe wachsen zu ihm hin in allen Stücken, der da ist das Haupt Christus,

V. 16: von dem aus der ganze Leib zusammengefügt und verbunden mittelst jeglichen Anschlusses der Unterhaltung nach der Wirksamkeit im Maße eines jeden Teiles das Wachstum des Leibes bewirkt zu seiner Auferbauung in Liebe.

V. 1: Die Partikel οὖν fügt die nachfolgende Ermahnung als Folgerung aus dem bisher Vorgetragenen an und um der Wirkung

[1]) Χριστός ohne Artikel nach ℵ* A. B. C. Minusk. Didymus, Basilius, Cyr. v. Al. Dam., ebenso L. T. Tr. W.-H. Gt.

[2]) μέρους statt μέλους hat überwiegende Bezeugung durch ℵ. B. D. E. F. G. K. L. Ob P. Jt. Peschittho, Arm. Aeth. Goth. und Väter, daher von L. T. Tr. W.-H. (μέλους am Rande) und Gt. aufgenommen.

dieser Ermahnung ganz sicher zu sein[1]), tritt Paulus nochmals als der „Gefangene" vor den Geist der Leser. Diesmal nennt er sich nicht ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ (3, 1), sondern ἐν κυρίῳ. Daß ὁ δέσμιος mit ἐν κυρίῳ und nicht mit παρακαλῶ (Semler) zu verbinden ist, ist klar, da im letzteren Falle ἐν κυρίῳ auf ὑμᾶς folgen müßte (vgl. Winer § 20, 2). Nicht als Gefangener Christi, sondern als Gefangener im Herrn wendet er sich mahnend an die Leser; es ist nicht der Dienst, der ihn gegenwärtig in Banden hält, auf den er seine Mahnung stützt, sondern die Gemeinschaft mit dem Herrn, die Liebe zu Jesus, die seine Bande adelt und ihm das Recht gibt, auch von den Lesern Proben dieser Liebe zu verlangen (παρακαλεῖν = προτρέπειν, abweichend obsecro Vulg.).

ἐν κυρίῳ dient also nicht zur spezifischen Bestimmung der Gefangenschaft, was gar nicht notwendig war (Meyer-Schmidt), sondern zur Beleuchtung der Grundstimmung, aus der die folgende Ermahnung floß. Auch ist es dem Apostel nicht um Erregung des Mitleids (Koppe u. a.), sondern des Eifers zu thun.

Zunächst hält sich die Ermahnung ganz allgemein:

ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε, —

Die Leser sollen nie vergessen, was sie ihrer Berufung schuldig sind. Was das für eine Berufung sei, erfuhren die Leser aus 1, 18 und 2, 19; es ist die Berufung zur Anteilnahme am Erbe der Heiligen, ihr Vorrecht, Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes zu sein.

ἧς steht durch Attraction entweder für ἣ (sc. κλήσει), wie 1. Kor. 7, 20; 2. Tim. 1, 9 oder für ἥν (Accusativ des Inhalts vgl. Erklärung zu 1, 6 und Winer § 24, 1).

ἀξίως τῆς κλήσεως hat nicht den Sinn, zu wandeln, daß ihr der Berufung wert seid, sondern in Uebereinstimmung mit eurer Berufung. In dieser Bedeutung begegnet uns ἄξιος Matth. 3, 8; Phil. 1, 27; Kol. 1, 10; 1. Thess. 2, 12; 2. Thess. 1, 11.

Diese Uebereinstimmung mit der vom Apostel gemeinten κλῆσις spiegelt sich nun am schönsten wieder in dem Liebesleben der Christen untereinander, darum fährt er fort:

V. 2: μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ, —

Was zunächst die Construction betrifft, so ist nicht zu verbinden: „mit aller Demut und Sanftmut, — mit Geduld einander ertragend in Liebe" (Estius, Bisping; auch Calvin, Baumgarten, Michaelis, Rückert,

[1]) Estius (nach Thomas v. Aq.): Meminit autem vinculorum suorum ad excitandum affectum, quo sit efficacior exhortatis. Cf. Ign. ad Trallianos XII, 2: παρακαλεῖ ὑμᾶς τὰ δεσμά μου, ἃ ἕνεκεν Ἰησοῦ Χριστοῦ περιφέρω.

Holzhausen, Harleß, Olshausen), denn die Geduld ist ja eine Aeußerung der Liebe (1. Kor. 13, 4) und daher bei dieser Verbindung überflüssig.

Auch sind die Ausdrücke μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης κ. τ. λ. nicht adverbiale Zusätze zu ἀνεχόμενοι (Theodoret, Oekumenius, Ambrosiaster, auch Bengel und Matthies), sondern, wie schon μετά anzeigt (vgl. Winer § 47 h) begleitende Umstände von περιπατῆσαι (Chrysost., Thomas von Aquin,[1]) Thomas de Vio, Justiniani, Cornelius a Lap.).

In unserem Verse wird somit das allgemeine ἀξίως περιπατῆσαι in Einzelvorschriften zerlegt, die dann wieder den Anstoß zu weiteren Ermahnungen geben.

Der Nominativ des Partizips ἀνεχόμενοι ist eine constructio κατὰ σύνεσιν, weil das logische Subject von περιπατῆσαι ὑμεῖς ist. Die Tugendliste stellt eine Stufenleiter sittlicher Eigenschaften dar, wie sie der thatsächlichen Entwickelung entspricht.

Die Demut wird zuerst genannt, weil sie die Wurzel jeglicher Tugend ist (τοῦτο ἀρετῆς πάσης ὑπόθησις Chrysost.).

Cornelius a Lapide bemerkt mit Recht den Unterschied zwischen ταπείνωσις und ταπεινοφροσύνη.

Demut im christlichen Sinne kannte der Grieche nicht, was er mit ταπείνωσις bezeichnete, hatte die Bedeutung des Verächtlichen, Gemeinen, ebenso wie ταπεινός dem ἀνδραποδώδης (sklavisch), ἀνελεύθερος (Plato de legibus IV p. 774 C) und ἀγεννής (Arrianus Epictet. I, 3) gleichgesetzt wurde. Von dieser anrüchigen Bezeichnung ist dann im neuen Testamente die Bedeutung „Niedrigkeit", „Stand der Erniedrigung" geblieben, vgl. Luk. 1, 48; Act. 8, 33; Phil. 3, 21, während die erhabene Tugend der Demut, dieses größte Opfer des Eigenwillens, das nur der christliche Geist fertig bringt, sich in ταπεινοφροσύνη ein eigenes Wort schuf. Es begegnet uns in keinem Zweige der griechischen Literatur und selbst in den LXX kommt nur ταπεινόφρων und ταπεινοφρονεῖν (Prov. 29, 23; Ps. 130, 2) je einmal vor.

Wie schon der Begriff des Compositums es nahe legt, beruht der Hauptwert der Demut in der Gesinnung (φρόνημα), in dem Geringdenken von sich selbst und zwar ohne jeglichen Anflug erheuchelter Selbstunterschätzung. Was aber diesem Geringdenken einen festen Halt gibt, das ist die Ueberzeugung von seiner vollen Wahrheit und eben aus dieser fließt dann jenes sanfte Wesen (πραΰτης), welches mit den Fehlern des

[1]) Unsere Thomas-Ausgabe (Leodii 1857) hat im Texte nach vocati estis einen Punkt; das ist nicht richtig, denn im Commentare sind die vier Tugenden als modale Einzelbestimmungen dem ersten Verse angereiht: ponit modum suae monitionis, docens, quomodo digne poterunt ambulare (vgl. Chrysostomus: πῶς δὲ ἔστιν ἀξίως περιπατῆσαι; μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης).

Nächsten gerade so wie mit den eigenen rechnet und das Wort der Entschuldigung, das man so gerne für sich bereithält, ebenso gerne für andere gelten läßt. Das gibt dem Umgang jene sanfte Glätte, an der jeder Angriff spurlos abgleitet, das ist jenes milde Wesen, das dem Uebelwollen nur mit der Waffe ruhiger Zurückhaltung entgegentritt, nicht aus stolzer Verachtung, sondern weil es der besseren Einsicht der Zukunft vertraut. Diese weise Reserve fließt zusammen mit dem Dulden und Gedulden. Da diese Gesinnung nicht selten mit schweren Opfern erkauft wird, so erfordert sie Mut, dauernden Mut und eben hierin, in dieser mutvollen Ausdauer liegt ihre Auszeichnung und nach dieser wird sie auch benannt — μακροθυμία.

An vierter Stelle nennt der Apostel das gegenseitige Ertragen in Liebe.

ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ ist die summarische Zusammenfassung der vorausgenannten Tugenden. Wo die Liebe ist, da ist Demut, Sanftmut, Geduld, vgl. 1. Kor. 13, 4.

V. 3: σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης —

Dieser Vers gibt den Zweck an, dem die eben genannten Tugenden zu dienen haben. Dieser Zweck ist die ἑνότης τοῦ πνεύματος zu bewahren, d. h. jene Einigkeit, welche durch den hl. Geist bewirkt wird, in einem einheitlichen Organismus zum Ausdruck kommt und sich in der Einigkeit des christlichen Glaubens und christlichen Lebens praktisch bewährt.

πνεῦμα deuten auf den menschlichen Geist der Ambrosiaster, Haymo von Halberstadt, Anselm, Thomas v. Aq., Thomas de Vio, Estius, Bisping, auch Calvin, Rückert, Baumgarten-Crusius, Bloomfield, verstehen also unter ἑνότης τοῦ πνεύματος das äußere, friedliche Verhältnis der Gläubigen, den spiritus unitatis, wie der Ambrosiaster und Haymo den Ausdruck in ihrem Sinne umdrehen. Gegen diese Auffassung spricht einmal schon der Umstand, daß nach ihr ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης eine überflüssige Beigabe wäre und dann ganz besonders V. 4, wo ἓν πνεῦμα nur der heilige Geist sein kann.

Somit ist πνεύματος Genitiv. originis, der heilige Geist ist die Quelle der organischen und ethischen Einheit, die sich dann allerdings auch äußerlich nicht anders als im friedlichsten Verhältnisse kundgeben kann — ἐν συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης,

ἐν ist nicht gleich διά, so daß der Sinn wäre, die Einheit wird durch das Band des Friedens bewirkt, sondern die Einheit besteht, manifestiert sich in einem alle umschlingenden Bande, welches der Friede ist; τῆς εἰρήνης ist somit Gen. appositivus.

Chrysostomus nimmt τῆς εἰρήνης als Gen. causae, ein Friede, der bewirkt, daß alle wie durch ein Band an einander geknüpft sind. „Gleichwie du, wenn du dich mit einem anderen verbinden willst, dies auf keine andere Weise ermöglichen kannst, als dadurch, daß du auch jenen mit dir verbindest. . . ebenso sollen wir nach der Forderung des Apostels auch hier einer mit dem andern verbunden sein, soll nicht bloß einfach Friede, einfach Freundschaft unter uns bestehen, sondern in allen nur eine Seele sein."

V. 4—6 enthalten die Motive, welche zur Befolgung der in den VV. 1—3 gegebenen Mahnung antreiben sollen.

V. 4: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα — zu ergänzen ist ἐστί.

Solche Asyndeta finden sich im Griechischen besonders da gern, wo die Partikel γάρ stehen sollte (Kühner § 760 c). Sonach ergibt sich der Zusammenhang: „. . . . einander ertragend in Liebe, denn es ist Ein Leib und Ein Geist."

Schon im ersten Kapitel unseres Briefes, V. 23, hat der Apostel die Kirche den Leib Christi genannt und nichts anderes kann σῶμα hier bedeuten. Mit ἓν betont der Apostel die numerische Einheit oder Einzigkeit der Kirche und in folgendem führt er aus, daß dieser numerischen Einheit auch eine organische zukomme, denn alle der Kirche gegebenen und in ihr waltenden Elemente sind einheitlich, das eine Lebensprinzip, der hl. Geist, das eine Lebensziel, die eine Hoffnung, das eine Oberhaupt, der Herr, die eine Wahrheit (πίστις), die eine Taufgnade und das eine Kindschaftsverhältnis zu Gott. Nicht alle Merkmale, worin dieses Gesetz organischer Einheit sich in der Kirche wirksam zeigt, hebt Paulus heraus, sondern nur jene, die besonders in die Augen fielen, wie die eine Lehre, die eine Taufe, die Unterordnung unter das eine Haupt, oder auf deren Hervorhebung es dem Apostel seines Zweckes wegen besonders ankam, wie der Hinweis auf den einen Gott als Vater.

καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν —

Diejenigen Erklärer, welche ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα als Aufforderung nehmen = seid ein Leib und ein Geist! (Chrysostomus in seiner eilften Homilie über unseren Brief, Theophylakt, Oekumenius, Thomas v. Aq., Estius; auch Calvin, Koppe, Hofmann, Schriftbeweis II, 2 S. 128 u. a.), betrachten unseren Satz als Begründung dieser Aufforderung, allein καθώς kommt in angefügten Sätzen weit häufiger erläuternde als begründende Bedeutung zu (Winer § 53b, S. 417). Der Sinn ist also: entsprechend dem Einen Geiste seid ihr auch in Einer Hoffnung des Berufes berufen. Da der Eine Geist das übernatürliche Lebensprinzip für alle ist, so bewirkt er auch bei allen dasselbe, die Berufung in Einer Hoffnung. ἐν steht nicht für διά (Meyer), auch

nicht für εἰς (Thomas v. Aq., auch Grotius, Flatt, Rückert, Bisping), sondern steht in seinem eigentlichen und nächsten Sinne, local, zeigt also an, daß die Berufung in ein und derselben Hoffnung stattfinde, so daß allen dasselbe Ziel in Aussicht gestellt wird (vgl. 1 Kor. 7, 15; Gal. 1, 6; 1. Thess. 4, 7).

τῆς κλήσεως ist Gen. possess. wie 1, 18.

V. 5: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα —

Zu κύριος vgl. Erklärung zu 1, 2. πίστις ist nicht der subjective Glaube, um den es sich erst V. 13 handelt, sondern der objective Glaube, also μία πίστις die Einzigkeit des objectiven Glaubens. Da der Gegenstand dieses Glaubens eben der Eine Herr Jesus Christus ist, so stehen die beiden Einheitsverhältnisse zu einander wie Grund und Folge. Paulus hätte somit auch hier die Erläuterungspartikel καθὼς καί einfügen können.

ἓν βάπτισμα — daß nur der einen Taufe und nicht auch anderer Lebenselemente der Kirche, in denen ihre organische Einheit zum Ausdruck kommt, Erwähnung geschieht, hat seinen Grund in dem besonderen Verhältnisse, das zwischen der Taufe und den unmittelbar vorher genannten Einheitsverhältnissen besteht. In der Taufe gelangt der Eine Glaube zum Bekenntnis, denn sie geschieht auf den Namen Jesu Christi (Act. 2, 38; 8, 16; 10, 48; Röm. 6, 3; 1. Kor. 1, 13) und darum bedingt der Eine Herr wie die Einheit des Glaubens so die Einheit der Taufe. Diese drei Einheiten sind also so unmittelbar auf einander angewiesen, daß die eine sofort an die andere denken läßt und man braucht daher nicht nach weiteren Einheiten, z. B. das Abendmahl, zu suchen und sich wegen ihrer Nichterwähnung mit materiellen oder formellen Gründen abzumühen, genug, Paulus ließ sie weg, weil die bisher erwähnten gerade durch ihr consequentes Aufeinanderwirken besonders lehrreich und überzeugend sind. Was Paulus dann weiter sagt, ist gewissermaßen der Knoten, der das Band straff zieht und so der ganzen Darlegung den Charakter einer stringenten Beweisführung gibt.

V. 6: εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν —

εἷς θεός — auf diesem Fundamentalsatze beruhen alle bisher behandelten Einheitsverhältnisse. Die Einheit (Einzigkeit) Gottes bringt es mit sich, daß alle seine Werke den Stempel der Einheit an sich tragen, darum weist sich die Kirche schon wegen ihrer organischen Einheit als Werk Gottes aus, wie umgekehrt alles, was Spuren innerer Zerrissenheit an sich trägt, schon deshalb keinen Anspruch auf göttlichen Ursprung oder überhaupt gottgemäßen Charakter hat. Dieser allgemeine religiöse Gesichtspunkt, der für die Beurteilung zeitlicher Erscheinungen

und Einrichtungen überhaupt maßgebend ist, gewinnt für die Christen eine erhöhte Bedeutung durch die Betrachtung, daß dieser Eine Gott zugleich ihr Vater ist, denn daß die Benennung „Vater" nur mit Rücksicht auf die Christen Gott beigelegt wird, ergibt sich sowohl aus 1, 5 als auch aus dem folgenden V. 13, wo dieselben πάντες (οἱ πάντες), deren Verhältnis zum Vater hier besprochen wird, schon mitten im christlichen Glauben stehen und deren (subjective) Einheit im Glauben die Hauptsorge der kirchlichen Amtsdiener bildet. Steht aber diese Beziehung von πατήρ fest, so können die Prädikate ἐπὶ πάντων, διὰ πάντων und ἐν πᾶσι nur im engsten Anschluß an dieselbe gedeutet werden.

Vor allem ist gegen die Vulgata (auch Erasmus, ferner Rückert, Matthies, Baumgarten-Crusius) die Masculinbedeutung der drei Prädikate festzuhalten, denn dies verlangt der Zweck der Beweisführung und verlangt der Zusammenhang. V. 7 sind die ἡμῶν dieselben Personen wie die πάντες und οἱ πάντες, in V. 13 ist wieder nur die Zusammenfassung der ἡμῶν. Dies vorausgeschickt, macht die Auslegung der drei Prädikate nicht viel Schwierigkeiten, besonders wenn man dabei die Intention des Apostels, Ermahnung zur Eintracht, fest im Auge behält.

Als πατὴρ πάντων (sc. τῶν ἁγίων oder πιστῶν) ist Gott allen Gläubigen gleich nahe, und dieses innige Verhältnis bringt es mit sich, daß alle Christen, die sich desselben bewußt sind, im besten und einträchtigsten Einvernehmen zu einander stehen. Und um dieses Bewußtsein möglichst zu stärken, umgibt der Apostel diese Vaterschaft Gottes mit Prädikaten, welche zeigen sollen, daß die Pflicht der Eintracht mit dem Wesen und der Wirksamkeit dieser Vaterschaft in unlösbarem Zusammenhange stehen.

Als ὁ ἐπὶ πάντων (= ὁ ἐπάνω πάντων Chrysostomus), als der absolut Erhabene verfügt der Vater über eine Oberherrlichkeit,[1]) in der alle Würden und Aemter eingeschlossen und geschützt sind und darum Ehrfurcht um Gotteswillen erheischen. Wer es somit daran fehlen läßt und so die Eintracht bricht, vergreift sich an Gottes Oberherrlichkeit selbst. Anderseits findet jede Selbstüberhebung, die sich herausnimmt, Gottes Oberherrlichkeit zu verdunkeln, an ihm ihren strengsten Richter.

Und wie jede Art Herrschaft in Gott ihren Grund hat, so wurzelt auch alles Können in ihm, denn er wirkt durch alle — διὰ πάντων. Theodor v. Mopsueste, Chrysost., Theod., Theophyl., Oekumen. (auch Beza, Zanchius und Grotius) beschränken dieses Wirken auf die Vorsehung; Thomas

[1]) Theodoret: Τὸ ἐπὶ πάντας (πάντων) τὴν δεσποτείαν σημαίνει.

v. Aquin, Estius, Bisping, Olshausen dagegen auf die Weltschöpfung; letzteres ist schon wegen der Masculinbedeutung von πάντων nicht anzunehmen und ersteres empfiehlt sich deshalb nicht, weil διά nicht zu seiner vollen Geltung kommt. διά zeigt das unmittelbare Wirken Gottes an, welches die πάντες als Werkzeuge erscheinen läßt. Gerade in dieser Vorstellung liegt aber ein starkes Motiv zur Eintracht, es muß bewirken, daß das eigene Können nicht überschätzt und fremde Leistungen nicht unterschätzt werden. Da das charismatische Wirken Gottes, denn nur von diesem kann hier, wo es sich um den Einfluß Gottes auf die Christen handelt, die Rede sein, vom menschlichen Willen ganz und gar unabhängig ist, so kann des Christen Freude darüber nur der Ehre Gottes gelten und um dieses Zweckes willen soll jede schöne Gabe, die der eine am anderen entdeckt, ein neues Band sein, das die Herzen noch enger aneinander knüpft.

Das letzte und höchste Motiv zur Eintracht enthält aber das dritte Prädikat — ἐν πᾶσι — die Gnadeneinwohnung Gottes in allen.

Diese wirkliche Lebensgemeinschaft legt den Christen die Pflicht auf, die Liebe zu Gott und die Liebe zum Mitbruder zu einer Herzenssache zu machen, die eine in die andere aufzunehmen, Gott im Glaubensbruder und den Glaubensbruder in Gott zu lieben, umgekehrt aber auch jeden Zwiespalt als directe Beleidigung Gottes zu fürchten.

Man wird zugestehen, daß der hl. Paulus alles zusammengetragen hat, was geeignet ist, die V. 2 und 3 an die Leser gerichtete Mahnung als eine hochwichtige Angelegenheit in ihren Augen erscheinen zu lassen und jeder konnte für sich den Schluß machen, daß, wenn die organische Einheit zum Wesen der Kirche gehört wie die Einzigkeit zum Wesen Gottes, sich dann die Pflicht für ihn ergibt, diese Einheit auch im Leben, in der einträchtigen Gesinnung und besonders in der Sorge für die Einheit des christlichen Glaubens zu bethätigen.

V. 7: ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ.

Leicht konnte der Gedanke entstehen, daß die vom Apostel so sehr betonte Eintracht nur neben einer Gleichförmigkeit der Gnaden bestehen könne, und daß die Gleichheit vor dem Einen Vater auch jede höhere oder niedere Rangstellung, jeden Unterschied der Stände und Aemter verwische. Dem gegenüber lehrt der Apostel direkt einen solchen Unterschied, zunächst einen Unterschied im Gnadenempfange.

Die Partikel δέ läßt diese Entgegensetzung deutlich genug durchblicken.

Der Artikel bei χάρις bezeichnet die christliche Gnade in ihrer Gesamtheit (vgl. Krüger § 50, 3 A. 3), wie denn auch Paulus im folgenden

Verse für χάρις den Plural δόματα einsetzt. Diese Gnade wurde nicht im gleichen Maße an die einzelnen verteilt, sondern jedesmal in einem Umfange, wie ihn Christus ausgemessen hatte.

τῆς δωρεᾶς ist Genit. objectivus = die ausgemessene Gabe und τοῦ Χριστοῦ ist selbstverständlich Genit. subjectivus. Theodoret: αὐτὸς ὡς οἶδεν ἑκάστῳ τὴν χάριν ἐμέτρησεν. Dafür nun, daß wirklich Christus es ist, welcher das Maß der Gnaden bestimmt und verteilt, beruft sich der Apostel im nächsten Verse auf ein Schriftwort.

V. 8: Διὸ λέγει — „deshalb", weil es sich so verhält, wie V. 7 gesagt ist, „spricht er". Wer es spricht, ist nicht gesagt, weil der Apostel so viel Belesenheit in der hl. Schrift oder Kenntnis derselben durch oftmaliges Anhören voraussetzte, daß jedermann das fehlende Subjekt leicht hinzudenken konnte. Jedenfalls nahm er an, daß die Leser die Citationsformel λέγει auf einen Ausspruch der hl. Schrift bezogen.

Das Citat ist dem Ps. 68 (V. 19) mit einiger Abänderung entnommen. In diesem Psalme aber preist der Sänger Jehova als den allein mächtigen Führer und Erlöser Israel's und stellt ihn dar, wie er im glanzvollen Zuge vor seinem Volke her durch die Wüste zum Berge Sion zieht, um dort im Tempel als Herrscher der ganzen Erde seinen festen Sitz zu gründen. Wie ein großer König hält er hoch im Siegeswagen seinen Einzug; ihn begleiten die Gefangenen, die er sich gemacht hatte und in Sion angekommen, — „nimmt er Geschenke an Menschen". V. 19 des Ps. 68 lautet nämlich nach dem Urtexte: „Du stiegst auf zur Höhe, führtest fort Gefangene, nahmst Geschenke an Menschen" לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם (ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ LXX).

Die Abweichung unserer Stelle vom Urtexte und von den LXX besteht also teils in der Umsetzung der Person, statt der zweiten ist die dritte Person gesetzt, teils in der veränderten Beziehung der δόματα. Die Psalmstelle selbst läßt die Gaben vom Messias in Empfang nehmen, לָקַחְתָּ. — Das Citat in unserem Briefe dagegen weist die Gaben den Menschen zu — ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.

Die Abweichung ist so auffällig, daß man, um den Apostel nicht einer Fälschung der Schrift zeihen zu müssen, annahm, er habe eine andere Lesart etwa נָתַתָּ vor sich gehabt.

In der That findet sich auch beim chaldäischen Paraphrasten die Uebersetzung: dedisti dona filiis hominum, die dann in die Peschittho und arabische Version übergegangen ist. Auch der Ambrosiaster übersetzt so, Vulgata dagegen accepisti. Allein weitere Anhaltspunkte haben wir für diese andere Lesart nicht. Wir müssen uns somit nach einer Erklärung umsehen, die dem Wortlaute möglichst gerecht wird und

eine solche bietet eine genauere Beobachtung des mehrdeutigen Verbums לָקַח.

לָקַח bedeutet allerdings zunächst „nehmen", hat aber sehr oft auch den prägnanten Sinn „nehmen und geben". Eine klassische Stelle hiefür ist 1. Kön. 17, 10—11, wo Elias zu dem Weibe von Sarpat spricht: „Nimm mir doch etwas Wasser im Gefäße" קְחִי־נָא לִי מְעַט־מַיִם בִּכְלִי und „nimm' mir ein Stück Brod in deiner Hand לְקָחִי־נָא לִי פַּת־לֶחֶם בְּיָדֵךְ. Hier haben wir לָקַח in der Bedeutung „nehmen und geben" und so noch öfters wie Gen. 15, 9; 18, 5; 27, 9. 13; 42, 16; 48, 9; Exod. 27, 20; 2. Sam. 4, 6; Job. 38, 20.

Somit hat Chrysostomus mit der kurzen Erklärung: „Beides (ἔλαβες δόματα, ἔδωκα δόματα) kommt auf dasselbe heraus — τοῦτο ταυτόν ἐστιν ἐκείνῳ — sofort das Richtige getroffen.

Andere Erklärer suchen den Ausgleich des Citates mit dem Original auf andere, mehr oder minder scharfsinnige Weise herzustellen. Theodoret: „Beides (nehmen und geben) ist wahr, indem Christus den Glauben in Empfang nimmt, gibt er die Gnade: Hieronymus: ibi (nämlich in der Psalmstelle), quia necdum factum erat, sed futurum promittebatur, propterea dicitur accepisse, ziemlich gekünstelt, doch von Erasmus gebilligt. Thomas von Aquin endlich, um noch eine Auslegung anzuführen, sagt, die Psalmstelle gelte von Christus als Mensch, denn als Mensch habe er in den Gläubigen, seinen Gliedern Gaben empfangen, als Gott aber habe er sie gegeben.

Die erste Auffassung ist offenbar die natürlichste und einfachste. Darnach ist der Sinn der Psalmstelle: „Du nahmst Geschenke und gabst sie an die Menschen", wobei die Präposition ב ebenso, wie in der oben citierten Stelle 1. Kön. 17, 10—11 als Ausdruck der Zielbewegung steht (vgl. Gesenius-Kautsch, Hebräische Gramm. § 144, 3 C. A. 2.)

Zur sachlichen Erklärung der Stelle kann Act. 2, 33 dienen, denn was Petrus hier verkündigt, ist die buchstäbliche Erfüllung jener Prophezie: Er, der durch die Rechte Gottes erhöht ward und auch die Verheißung des hl. Geistes in Empfang genommen hat (λαβών), hat diesen ausgegossen, wie ihr es von ihm sehet und höret. — Was Christus sich vom Vater verdient, also von ihm hergenommen hatte, den hl. Geist mit allen seinen Gnaden und Gaben, so wie sie verheißen waren, hat er an die Menschen als seine Gabe (δωρεὰν τοῦ Χριστοῦ) verschenkt.

Die Worte ἀναβὰς εἰς ὕψος gehen auf den gen Himmel aufgestiegenen Christus (ὑψωθείς Act. 2, 33) vgl. 1, 20—21.

ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν — Das Abstractum steht für das Concretum (Kühner § 406; vgl. Num. 31, 12; Richt. 5, 12; 2. Chron.

28, 11—13; Amos 1, 6; 1. Macch. 9, 70. 72; 14, 7); die Gefangenen aber sind nicht die Erlösten, wie Justinus in seinem Dialoge mit dem Juden Thryphon (c. 39),[1]) ferner Theodoret (οὐ γὰρ ἐλευθέρους ὄντας ἡμᾶς ἠχμαλώτευσεν, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ διαβόλου γεγενημένους ἀντηχμαλώτευσε, καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν ἐδωρήσατο), Ambrosiaster, Hieronymus (auch Pelagius), Oekumenius und Thomas v. Aquin annehmen, denn es ist nicht von einer Befreiung der Gefangenen an unserer Stelle die Rede, sondern von einem Einbringen der Gefangenen Es sind die Feinde Christi, die widerchristlichen Mächte Satan, Sünde, Tod (Chrysostomus, Theophylakt), welche Christus überwand und daher auch bei seinem himmlischen Siegeszuge als Gefangene mit sich führte, denn nach antiker Vorstellung konnte man sich keinen Triumphzug ohne Gefangene denken, die zur Erhöhung der Festlichkeit und zur Beschimpfung der Besiegten beim Zuge mitgeführt wurden. Es ist dasselbe gewaltige Bild, das dem Apostel Kol. 2, 15 vorschwebt.

Das Partizip Aorist ἀναβάς bleibt nach unserer Deutung in seinem Rechte, ob man es nun vorzeitig (Cadie) oder gleichzeitig (vgl. Winer § 45, 1 S. 321) faßt. Im ersten Falle verlegt die Vorstellung den Triumphzug in den Himmel selbst, im anderen Falle ist er eben die Himmelfahrt des Herrn.

V. 9 hebt hervor, was das im citierten Psalme erwähnte ἀνέβη „er stieg auf" voraussetze. Das Aufsteigen, sagt er, setzt ein Herabsteigen voraus. Dieser Schluß ist nur berechtigt, wenn die Leser über die Persönlichkeit des ἀναβάς im vorhinein vollständig im klaren waren. Wir müssen dies annehmen. Wußten sie aber, daß Christus das Subject der citierten Psalmstelle sei, dann konnte es sich bei ihnen nicht um den Nachweis handeln, daß Christus auch herabgestiegen sei, das war für Christen keine Hypothese, die erst noch des Beweises bedurfte (vgl. Joh. 6, 38), vielmehr war es dem Apostel darum zu thun, den Lesern zu zeigen, daß zwischen dem Hinabsteigen Christi und dem, was in der citierten Psalmstelle über ihn ausgesagt sei, ein Causalnexus bestehe, mit anderen Worten, daß die Erhöhung Christi, sein Sieg über Satan, Sünde und Tod und die Gabenmitteilung die Folge seines Hinabsteigens war. Wir haben somit hier denselben christologischen Gedanken vor uns, der in Phil. 2, 8—11[2]) seine klassische Stelle gefunden hat.

---

[1]) Dial. c. 39 p. 128 B. ed. Otto: . . . μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνέλευσιν προεφητεύθη αἰχμαλωτεῦσαι αὐτὸν ἡμᾶς ἀπὸ τῆς πλάνης καὶ δοῦναι ἡμῖν δόματα. Εἰσὶ δὲ οἱ λόγοι οὗτοι· Ἀνέβη εἰς ὕψος κ. τ. λ.

[2]) „Er erniedrigte sich selbst, indem er gehorsam wurde bis zum Tode und zwar bis zum Kreuztode. (9) Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen verliehen, der über alle Namen ist, (10) auf daß im Namen Jesus sich beuge

Ist aber der Zweck des Hinabsteigens Christi der gewesen, daß sich erfülle, was der Prophet von ihm vorausgesagt hatte, so kann das Ziel des Hinabsteigens nur das Herrschaftsgebiet von Satan, Sünde und Tod und die Wehestätte des Menschen sein. Somit kann über den Sinn von εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς kein Zweifel mehr obwalten, es kann der Ausdruck nur von der Erde gelten.

Der Comparativ κατώτερα τῆς γῆς kommt sonst in der heiligen Schrift nicht vor, wohl aber der Superlativ κατώτατα τῆς γῆς in den LXX und zwar als Uebersetzung des hebräischen תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ. — So heißt es Ps. 63, 10: „Vergeblich trachten sie nach meinem Leben, sie werden eingehen in der Erde Tiefen": (יָבֹאוּ בְתַחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ. Vulgata: Ipsi vero in vanum quaesierunt animam meam, introibunt in inferiora terrae). Delitzsch[1]) und Thalhofer[2]) verstehen unter den תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ inferiora terrae: „den unterirdisch gedachten Scheol und zwar den untersten Teil desselben." Und man wird auch dort den Ausdruck nicht anders deuten können. Daraus folgt aber nicht, daß auch an unserer Stelle κατώτερα τῆς γῆς nichts anderes als den Scheol, die Todtenwelt, bezeichnen könne.

Vor allem ist nicht zu übersehen, daß an unserer Stelle der Comparativ steht, nicht der Superlativ. Der Comparativ zeigt hier einfach an, daß das Hinaufsteigen — τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν κ. τ. λ. — durch irgend ein Maß vorausgegangenen Hinabgestiegenseins bedingt ist; ist er zum Himmel aufgestiegen, so muß er vorher zu irgend einer Region, welche niedriger als der Himmel ist, hinabgestiegen sein, dann ist aber noch nicht gesagt, daß diese Region noch tiefer als die Erde gelegen oder so zu denken sei.

Ferner, wenn Christus selbst von seinem Herabsteigen spricht wie Joh. 3, 13; 6, 33. 38. 41. 42. 52. 59, so meint er stets nur sein Herabkommen zur Erde.

Nun kann man allerdings erwidern: Der Apostel gibt in dem ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν — V. 10 — den äußersten Endpunkt nach der Höhe an, folglich wird τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς den äußersten Endpunkt nach der Tiefe bezeichnen.

Dies wäre richtig, wenn es dem Apostel um den Gegensatz von höchster Höhe und niedrigster Tiefe zu thun gewesen wäre. Aber einmal

---

jegliches Knie derer, die im Himmel, die auf Erden und die unter der Erde sind, (11) und jede Zunge wird bekennen, daß Jesus Christus Herr sei zur Ehre Gottes, des Vaters."

[1]) Biblischer Commentar über die Psalmen 3. Aufl. S. 445 Note.

[2]) Erklärung der Psalmen S. 281 Note 7 1. Aufl.

handelt es sich um diesen Gegensatz hier gar nicht, sondern um den Gegensatz von ἀναβαίνειν und καταβαίνειν, dann hat der Apostel ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν zu einem ganz anderen Zweck gesetzt, als um Himmel und Scheol einander gegenüber zu stellen. Wir müssen nämlich den Finalsatz ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα aufs engste mit dem unmittelbar vorhergehenden Partizip ἀναβάς verbinden. Deswegen ist Christus über alle Himmel hinaufgestiegen, damit er alles erfülle. Als erhöhter Christus hat er den Schatz seiner Verdienste als ewigen Besitz angetreten und ist ihm die Aufgabe zugefallen, davon allen mitzuteilen, und zwar jedem in dem Maße, wie es ihm gefällt. Wie an der Erlösung so sollte das All — τὰ πάντα — auch an den Verdiensten, die Christus als Erlöser sich selbst erworben, fort und fort Anteil haben.

Worauf es also dem Apostel vor allem ankommt, ist, nachzuweisen, daß alle Gnaden von Christus ausgehen und daß er sich diese Gnadenmitteilung als sein persönliches Verdienst durch sein Herabsteigen erworben habe. Ist aber dies der Gedanke des Apostels, so kann es sich bei κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς nur um Christi Herabsteigen zur Erde, um seine Menschwerdung, um sein aus Gehorsam geübtes Entsagen im Zustande irdischer Leiblichkeit handeln.

Endlich wäre es doch eine in der That befremdende Vorstellung, wenn man den Apostel sagen ließe: Wenn Christus aufgestiegen ist, so muß er auch herabgestiegen sein, und zwar bis zum Scheol. Wie paßt dieser Schluß in den Zusammenhang und was soll er bezwecken? Und dann welch' ein Beweisverfahren? Folgt denn aus der Himmelfahrt Christi so unbedingt, daß seine Höllenfahrt vorausgehen mußte? Denn der Satz: „dies aber „er ist aufgestiegen," was ist es, denn daß er auch herabgestiegen ist in die unteren Gegenden der Erde? — ist so kategorisch gehalten, daß die Folgerung schlechthin zutreffen muß. Ganz anders nimmt sich die Folgerung aus, wenn das καταβαίνειν das Herabsteigen Christi auf die Erde bedeutet und man annimmt, daß Paulus die beiden Thatsachen des ἀναβαίνειν und καταβαίνειν nicht bloß als aufeinander folgend, sondern auch aufeinander wirkend betrachtet wissen wollte, so daß also der Sinn unseres Verses ist: Die Thatsache, daß Christus aufstieg, besteht nur, weil er zuvor auch herabstieg, d. h. zuvor seinerseits etwas that, was ihm seine Erhöhung verdiente,[1]) und zwar war dieses Verdienst derart, daß es mit der allerhöchsten Erhöhung belohnt wurde, denn er stieg auf ὑπεράνω πάντων

[1]) Thom. Aquinas: Ac si diceret: ideo postea dixi, quod ascendit, quia ipse primo descenderat, ut ascenderet.

τῶν οὐρανῶν. Der herabgestiegen war, steht nunmehr hoch über allen Himmeln (V. 10).

Der Ausdruck „über alle Himmel" ist der biblischen Bezeichnung שָׁמַיִם οὐρανοί angepaßt (vgl. Deut. 10, 14; 1. Kön. 8, 27; Ps. 68, 33; 148, 4; Matth. 5, 16. 45; 6, 1. 9; 7, 21; 10, 33; 12, 50; 16, 17; 18, 10; Mark. 11, 25; 2. Kor. 12, 2; Hebr. 4, 14; 7, 26).

Unsere Auffassung von εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς wird vertreten vom hl. Thomas v. Aquin (neben der anderen Ansicht) und Thomas de Vio und von der Mehrzahl der Neueren u. a. Bisping, Reischl; Holzhausen, Meier, Matthies, Harleß, Baumgarten-Crusius, de Wette, Hofmann, Schenkel, Eadie, Chandler, Hodge, auch Winer § 59, 8a.

V. 11 erfährt die χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ (V. 7) ihre Exemplifikation.

αὐτός schließt sich unmittelbar an das αὐτός von V. 10 an, so daß wir folgende Verbindung haben: „Der, welcher herabgestiegen ist, ist derselbe, welcher auch hinaufgestiegen ist und ist derselbe, welcher auch gesetzt hat —

Entsprechend dem verschiedenen Gnadenmaße hat Christus auch verschiedene Aemter eingesetzt, nämlich: er hat gesetzt (ἔδωκε steht hier wie das hebr. נָתַן, das in seiner ersten Bedeutung auch „geben" heißt, im Sinne von ἔθετο vgl. 1, 22) die einen zu Aposteln, die anderen zu Propheten, die anderen zu Evangelisten, die anderen zu Hirten und Lehrern. —

In der Aufzählung der Aemter stehen die ἀπόστολοι oben an, weil ihnen in der wirklichen Rangordnung (vgl. 1. Kor. 12, 28)[1]) die erste Stellung zukam. Der heilige Paulus meint also die Apostel im engeren Sinne, welche ihre Sendung unmittelbar von Christus empfangen haben. Diese Sendung erhielten sie allerdings schon, ehe Christus erhöht wurde, ja noch vor seinem Leiden (Luc. 6, 13) aber damals nur in präparatorischer Weise,[2]) vollkommen effektiv wurde sie erst mit der

[1]) 1. Kor. 12, 28: „Und die einen hat Gott gesetzt in der Gemeinde erstens zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern, dann die für Wunder, dann die da haben Gabe der Heilungen, Hilfeleistungen, Verwaltungen, mancherlei Sprachen."

[2]) Vgl. Matth. 10, 5 f.; Luk. 6, 13. Der präparatorische Charakter der ersten Apostelaussendung ergibt sich deutlich aus dem Inhalte der Apostelinstruktion (Matth. 10, 5—42; Luk. 9, 3—5). Der Herr gibt ihnen Weisung nicht zu den Heiden und Samaritern, sondern zu den Juden zu gehen (Matth. 10, 5). Diese Anweisung hatte offenbar nur vorübergehende Bedeutung, denn bekanntlich lautet sein Auftrag unmittelbar vor der Himmelfahrt ohne alle Einschränkung: „Gehet hin und lehret alle Völker" (Matth. 28, 19). Dieselbe vorübergehende Bedeutung hatte auch das Verbot, nichts auf den Weg mitzunehmen, weder Stock noch Tasche, noch Brod noch Geld,

Ausgießung des hl. Geistes, der sie mit den nötigen Berufsgnaden ausrüstete, besonders in den vollen Reichtum und das tiefere Verständnis der christlichen Wahrheit einführte (vgl. Joh. 16, 13—14).

Ueber die neutestamentlichen Propheten, denn wieder nur diese können hier gemeint sein, vgl. Erklärung zu 2, 20.

Die Evangelisten waren nach Theodoret Männer, welche allenthalben umherreisten und das Evangelium verkündeten (περιιόντες ἐκήρυττον), nach Chrysostomus dagegen waren es solche, „die nicht umherreisten, sondern nur das Evangelium verkündeten" (οἱ μὴ περιιόντες πανταχοῦ ἀλλ' εὐαγγελιζόμενοι μόνον). Auf alle Fälle waren sie die eigentlichen Diener des Wortes,[1]) denen später Lectoren beigegeben wurden, um sie im Vorlesen der hl. Schriften zu unterstützen.[2])

In der Schrift begegnen wir nur einmal einer Persönlichkeit, die den Namen Evangelist als Amtstitel führte, nämlich Act. 21, 8, wo Philippus, einer von den Sieben, mit dem Beinamen „Evangelist" (τοῦ εὐαγγελιστοῦ) aufgeführt ist.

Nicht direkt als Evangelist, wohl aber als ein mit dem Amte eines Evangelisten Betrauter wird auch Timotheus von Paulus angeredet (ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ 2. Tim. 4, 5), woraus folgt, daß zum Episkopalamte (1. Tim. 3, 1) auch das eines Evangelisten gehörte, so daß, was der hl. Hieronymus von den Aposteln sagt: omnis apostolus evangelista, non omnis evangelista apostolus auch hier beim Episkopus und Evangelist zutrifft.

Als weitere Kategorie kirchlicher Beamte werden die ποιμένες καὶ διδάσκαλοι aufgeführt. Es sind damit nicht zwei verschiedene Aemter gemeint,[3]) dies anzunehmen, verbietet schon der Mangel des τοὺς δέ vor διδασκάλους. Ferner ist es sicher, daß wenigstens zu Beginn des dritten Jahrhunderts der Name ποιμήν nur eine andere Bezeichnung für ἐπίσκοπος war[4]) Daß die Bischöfe aber neben ihrem Aufsichtsamte auch

noch ein zweites Gewand (Matth. 10, 9—10; Luk. 9, 3). Endlich spricht für die Annahme, daß die erste Sendung der Apostel nur eine Art Probesendung war, auch der Umstand, daß die Instruktion, welche Jesus den Siebenzig auf den Weg mitgab, (Luk. 10, 3—11), in mehreren Einzelheiten genau mit der Apostelinstruktion übereinstimmt.

[1]) Eusebius H. E. III, 37, 2; V, 10.

[2]) Die Canones apostolorum ecclesiastici (Mitte des III. saec.) schreiben vor, daß die Lectoren laut und gewandt (εὐήκοος, διηγητικός) lesen sollen, eingedenk dessen, daß jeder Lector an Stelle eines Evangelisten amtiere (cap. XIX. ed. Funk p. 64 s.)

[3]) So die Ansicht von Theophylakt, Ambrosiaster, Pelagius; von den Späteren: Calvin, Beza, Zanchius, Calixtus, Crocius, Grotius; von den Neueren: Meier, Matthies, de Wette, Stier.

[4]) Canon. app. eccles. c. XVIII, 3 (ed. Funk p. 64), wo von den Presbytern

das eines διδάσκαλος versahen, ersehen wir aus 1. Tim. 3, 2, wo der Apostel von jedem Bischofe verlangt, daß er lehrfähig (διδακτικός) sei, und dieselbe Vorschrift wiederholt er dem Titus gegenüber Tit. 1, 9) und dasselbe erfahren wir aus der διδαχὴ τῶν ἀποστόλων,[1]) mithin dürfen wir schließen, daß schon in der apostolischen Zeit ein und dieselbe Person ποιμήν und διδάσκαλος mit Rücksicht auf die beiden Hauptfunktionen ihres Amtes, Aufsicht und Lehrthätigkeit genannt wurde. Endlich sprechen sich für diese Identität sehr namhafte Autoren aus, wie Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus,[2]) Oekumenius, Thomas v. Aquin, Thomas de Vio, Estius, Erasmus; von den Neueren Bengel, Rückert, Harleß, Olshausen, Meyer, Bisping, Reischl, Weinhart, Eadie, Davidson.

Der Name „Hirt" ist ein Lieblingsausdruck der alttestamentlichen Schriftsteller und diente ihnen zur Bezeichnung alles dessen, was zum Umfange des geistlichen Regimentes gehört vgl. Ps. 23, 1; 80, 1; Jer. 2, 8; 3, 15; Is. 56, 11; Ez. 34, 2; 37, 24; Zach. 10, 3. Daß dem Worte dieselbe Bedeutung auch im neuen Testamente geblieben ist, ergibt sich aus Stellen wie Joh. 21, 16, wo Christus dem Petrus den Auftrag gibt: ποίμαινε τὰ προβάτιά μου[3]) und Act. 20, 28, wo Paulus die Bischöfe ermahnt, ποιμαίνειν (regere Vulg.) τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου.

Im Anschlusse an diese Stellen können wir sagen, daß die ποιμένες die Aufsicht führten über das Gemeindeleben. Da aber dies nur möglich war, wenn sie selbst mitten in der Gemeinde standen, so ergibt sich weiterhin, daß ihr Wirkungskreis stets ein lokal begrenzter, an einen größeren oder kleineren Bezirk gebunden war. Das ist auch die Ansicht des hl. Chrysostomus und Theodorets. Eben dieses ihr Amt als Wächter und Führer einer bestimmten Gemeinde brachte es aber mit sich, daß sie auch der Lehrthätigkeit mit besonderem Eifer oblagen. Den selbstverständlichen Grund gibt Hieronymus an: Nemo . . . pastoris sibi nomen assumere debet, nisi possit docere quos pascit.

Anhänglichkeit an den Hirten verlangt wird, womit nur der kurz vorhin genannte ἐπίσκοπος gemeint sein kann.

Mit gutem Grunde konnte Estius zum Beweise dieser Identität von ποιμήν und ἐπίσκοπος sich auch auf Act. 20, 28 berufen, wo vom Apostel Paulus als Hauptpflicht der ἐπίσκοποι betont wird, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου.

[1]) Διδαχή XV, 1 (ed. Funk p. 44: καὶ αὐτοὶ [ἐπίσκοποι λειτουργοῦσι]) τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

[2]) Non enim ait: »alios autem pastores et alios magistros«, sed: »alios pastores et magistros«, ut, qui pastor est, esse debeat et magister.

[3]) Zu dieser Stelle bemerkt Döllinger: „Damit war der gesammten Kirche,

V. 12: πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ —

Dazu bemerkt der hl. Chrysostomus: „Siehst du die Würde? Jeder erbaut, Jeder trägt zur Ausbildung bei, Jeder dient.“ Darnach wären die drei Glieder coordiniert und würden von den verschiedenen kirchlichen Aemtern je eine dreifache Zweckbestimmung aussagen. Wenn man sich aber gegenwärtig hält, was den Anstoß zur bisherigen Darlegung gab, sie beherrscht und im nächsten Verse wieder laut und voll anklingt, die Mahnung zur Eintracht und Einheit der Gläubigen oder Heiligen, dann wird man zugeben, daß der Apostel bei Erwähnung der verschiedenen kirchlichen Aemter keine andere Absicht hatte, als darzuthun, daß diese Verschiedenheit der Aemter der Eintracht und Einheit nicht nur keinen Abbruch thue, was schon deshalb unmöglich ist, weil alle diese Aemter direct von Christus ausgehen, der, wie jeder wußte, noch in den letzten Stunden vor seinem Leiden um die Eintracht und Einheit der Gläubigen gebetet (Joh. 17, 20—21), sondern daß sie vielmehr gerade um dieses Zweckes willen eingesetzt seien. Daher liegt der Nachdruck offenbar auf πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων. Schon der Wechsel der Präpositionen zeigt an, daß die Beziehungen nicht die gleichen sind. πρός weist auf den letzten Zweck der Aemter hin, εἰς dagegen auf die Aufgabe, welcher die einzelnen Aemter unterstellt sind, damit sie jenen Zweck erreichen. Diesem Wechsel der Beziehungen dürfte die Uebersetzung: „behufs der Ausbildung der Heiligen zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi“ am meisten gerecht werden.

Somit sind εἰς ἔργον διακονίας und εἰς οἰκοδομίαν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ unter sich parallele Bestimmungen von ἔδωκε in V. 11, und zwar geben sie die nächste Bestimmung der Einsetzung der ἀπόστολοι, προφῆται, εὐαγγελισταί u. s. f. an, welche nächste Bestimmung aber in dem καταρτισμὸς τῶν ἁγίων ihre Begründung hat.

καταρτισμός kommt im Neuen Testamente nur hier vor, öfter begegnet uns das Verbum καταρτίζειν. Die Griechen gebrauchten es vom Einrichten verrenkter Gliedmassen (vgl. Wetstein zu Matth. 4, 21; Hebr. 10, 5: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι ist vielleicht eine Accomodation an diesen Kunstausdruck) und vom Ausbessern leckgewordener Schiffe (Polyb. I, 24, 4; Diodor. Sic. XIII, 70) und im letzteren Sinne steht es auch Matth. 4, 21, ebenso Mark. 1, 19 und auf das sittliche Gebiet übergetragen Gal. 6, 1. Weitere abgeleitete Bedeutungen sind „ergänzen“ 1. Kor. 16, 17; 1. Thess. 3, 10 und „ausrüsten, vollkommen herstellen“

---

die Apostel mit inbegriffen, ein oberster Hirt, ein den Herrn stellvertretendes Haupt gegeben.“ Christentum und Kirche 1. Aufl. § 56 S. 31.

1. Kor. 1, 10; Hebr. 13, 21. Im letzteren Sinne steht hier das Nomen. Es ist die vollkommene sittliche Ausbildung der Gläubigen gemeint und zwar in der Richtung der Geisteseinheit, der christlichen Einmütigkeit; denn daß diese Vorstellung dem καταρτισμός zu grunde liegt, ist durch den folgenden Vers erwiesen, vgl. auch 1. Kor. 1, 10 ἵνα ἦτε κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ.

εἰς ἔργον διακονίας — ἔργον steht nicht pleonastisch, sondern entspricht unserem „Ausübung". Das Fehlen des Artikels nach Präpositionen, hier nach εἰς, ist eine sprachliche Eigentümlichkeit, die sich bei den Griechen überhaupt findet, auch im Deutschen nicht ungewöhnlich ist; der Mangel des Artikels vor διακονίας dagegen mag seine Erklärung in der engen Beziehung zum vorausgehenden Nomen haben (vgl. Winer § 19, 26; Kühner II, 522 f.; Middleton Gr. Art. p. 48).

εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ —

οἰκοδομή ist ein spätgriechisches Wort, das bald für οἰκοδόμημα Gebäude, bald für οἰκοδόμησις Erbauung steht. (Lobeck ad Phrynich. p. 490.)

Im Geiste des Apostels verbinden sich die beiden Bilder Bau und Leib, da er sich ihrer im Briefe schon bedient hatte (1, 23; 2, 21—22) und ein Ineinanderfließen beider Vorstellungen an sich sehr nahe liegt. Der ganze Ausdruck bezeichnet die Richtung, nach der hin die διακονία ihre Thätigkeit auszuüben hat. Alles, was zum Wachstum des Gottesbaues, zur Förderung des mystischen Leibes Christi dienlich ist, gehört in das Bereich ihrer Aufgabe.

V. 13: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως κ. τ. λ. ist die Parallele zu πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων mit der Angabe des Zeitpunktes, wann der von den verschiedenen Aemtern angestrebte Zweck erreicht sein wird.

μέχρι als Conjunktion nur hier, sonst ἄχρις οὗ. Es steht der Conjunctiv ohne ἄν, weil der Eintritt des Zeitpunktes als nicht von Umständen abhängig gedacht wird (Krüger § 55, 17 A. 3; Lobeck ad Phrynich. p. 14; Hartung, Partikellehre II, p 291 ff.; Fritzsche ad Rom. I, p. 308).

οἱ πάντες bezeichnet den Wirkungskreis der ἀπόστολοι, προφῆται u. s. w., soweit es sich um Erreichung des beabsichtigten Zielpunktes handelt. Daher können unter οἱ πάντες nicht die Menschen überhaupt gemeint sein, wie der hl. Hieronymus (auch Allioli) annimmt, denn die Sorge des Apostels geht im gegenwärtigen Augenblicke nicht auf die Bekehrung der Völker, sondern auf die Vervollkommnung (καταρτισμόν) der schon Bekehrten (τῶν ἁγίων).

Den Eintritt dieser Vervollkommnung knüpft nun der Apostel an jenen Zeitpunkt, wo Alle eins sind im Glauben und in der Erkenntnis Jesu Christi. —

εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Der letzte Genitiv ist natürlich Genitiv. objectiv. Das, was den Sohn Gottes betrifft, seine Person und sein Wirken, der ganze Umfang der christologischen Wahrheiten, besonders aber sein Verhältnis zum Vater, seine Gottessohnschaft (τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ), d. h. Wesenseinheit mit dem Vater soll Gemeingut aller, Glaubens- und Erkenntnisobject sämmtlicher Christen sein. Ueber ἐπίγνωσις vgl. Erklärung zu 1, 18.

Man kann nun fragen, warum denn der Apostel gerade in dieser Einheit des Glaubens und Erkennens Jesu Christi den Höhepunkt der christlichen Ausbildung erblicke? Die Antwort gibt er selbst in den folgenden Bestimmungen εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ.

Der Sinn dieser weiteren Zielpunkte ist eben so tief als schön. ἀνὴρ τέλειος bedeutet den vollkommenen Mann im Unterschiede vom Jünglinge, z. B. Xenoph. Kyrop. VIII, 7, 6: ἐπεί τε ἥβησα, τὰ ἐν νεανίσκοις, τελειός τε ἀνὴρ γενόμενος τὰ ἐν ἀνδράσι (δοκῶ κεκαρπῶσθαι). Nur der vollkommene Mann besitzt die volle Geistesreife; in diesem Sinne ist ἀνὴρ τέλειος gemeint. Nicht anders verhält es sich mit dem nächsten Gliede εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. μέτρον ἡλικίας ist das Maß geistiger Reife, das man im Alter der Fülle Christi empfängt, d. h. dann, auf jener höchsten Stufe christlicher Entwickelung empfängt, wo der Christ durch den vollen Besitz Christi auch Eigentümer der in ihm wohnenden Gottesfülle (Kol. 2, 9) geworden ist (vgl. Erklärung zu 3, 19).

Der ganze Ausdruck ist also nur eine Umschreibung und nähere Bestimmung von ἀνὴρ τέλειος. Wenn nun nach der Darstellung des Apostels die Einheit im christlichen Glauben und Erkennen und diese Vollreife christlicher Entwickelung parallele Erscheinungen sind, so folgt, daß das christliche Leben ächt und tief nur dort ergriffen und begriffen wird, wo es mitten in dieser Einheit steht, wo es sozusagen vom Herzblut der christlichen Gemeinschaft, der Kirche, fort und fort genährt wird. Uebrigens ist dieser Gedanke des Apostels ein Postulat der Idee der Kirche selbst. Wir fragen, kann es ein Christentum geben ohne Kirche? Gewiß nicht, weil Christus nur in der Kirche lebt, lehrt und wirkt. Wir fragen weiter, kann es eine Kirche geben ohne Einheit der Geister und Gemüter? Jedes Kind weiß, daß dies ebenso wenig möglich ist, weil Christus dieser Einen Kirche Haupt ist, sie mit seinem Einen Geist

umfaßt, durchdringt, beherrscht. Wie also Christus Einer ist und sein Werk, die Kirche, durch ihn in sich Eins ist, so kann auch das einzelne christliche Leben nur in dieser Einheit begriffen werden, kann wahrer Glaube, Frömmigkeit und Tugend nur im engsten Anschlusse an die Kirche gedacht werden. Daher die so innige Bitte des Herrn um die Einheit der Seinigen, daher die in den Briefen Pauli so oft wiederkehrende Mahnung zur Eintracht und Warnung vor Zwietracht (vgl. Röm. 12, 16; 1. Kor. 1, 10; 10, 17; Phil. 2, 2—3), daher die unaussprechliche Freude der Kirche, so oft es ihr gelingt, Spaltung zu beseitigen,[1]) aber auch ihr entschiedener Widerwille gegen jede Absonderung.

Es ist eine müßige Frage, hat aber die Alten über Gebühr beschäftigt, ob der in μέχρι καταντήσωμεν in's Auge gefaßte Zeitpunkt dem Diesseits oder Jenseits angehöre, denn daß das erstere anzunehmen ist, kann keinem Zweifel unterliegen, wie denn auch die meisten Erklärer für diese Annahme sind (Theodor von Mopsueste, Chrysostomus, Theophylakt, Oekumenius, Hieronymus, Ambrosiaster, Thomas de Vio, Justiniani, Cornelius a Lap., Estius; auch Luther, Calovius u. s. w., Rückert, Meier, de Wette, Meyer, Delitzsch, Stier).

Die Beziehung auf das Jenseits[2]) verkennt die Tendenz des Abschnittes, die offenbar der nächsten Zukunft gilt und benimmt ihm den unmittelbar praktischen Wert; was aber vor allem dagegen spricht, ist, daß V. 14 und 15, welche zu V. 13 die Erläuterung geben, nur auf das diesseitige Leben bezogen werden können.

---

[1]) Hieher gehört das schöne Wort Möhler's in seiner Symbolik (7. Aufl. § 37 S. 336), das jedem Katholiken, der es einmal vernommen, unvergeßlich bleibt: „Nichts schöneres schwebt der Einbildungskraft des Katholiken vor und Nichts spricht seine Gefühle wohlthuender an, als die Vorstellung der harmonischen Ineinanderbewegung zahlloser Geister, welche zerstreut auf dem ganzen Erdboden, frei in sich und ermächtigt, in jegliche Abweichung nach der rechten und linken Seite hin einzugehen, dennoch und zwar mit Bewahrung ihrer verschiedenen Eigentümlichkeiten Einen großen Bruderbund zu gegenseitiger Lebensförderung bilden. Eine Idee darstellend, die der Versöhnung der Menschen mit Gott, welche eben deshalb auch unter sich versöhnt und Eins geworden sind."

[2]) Theodoret: Τῆς δὲ τελειότητος ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ τευξόμεθα. Ἐν τῷ παρόντι τοίνυν τῆς τῶν ἀποστόλων . . . . βοηθείας δεόμεθα. Augustinus (de civ. 2, 15), Anselm, Petrus Lombardus, Thomas von Aquin, von späteren Scholastikern Gabriel Biel dachten bei unserer Stelle an die Auferstehung der Todten und meinten auf grund derselben, sie würden alle im Mannesalter Christi auferstehen; so sagt Thomas in seinem Commentar: Corpus autem Christi fuit perductum ad plenam aetatem virilem sc. triginta trium annorum, in qua mortuus fuit. Hujusmodi ergo aetatis plenitudini conformabitur aetas sanctorum resurgentium- in quibus nulla erit imperfectio, nec defectus senectutis. Der Franziskaner-Dichter Murner († 1536) hat in seiner Dichtung „die geistliche

V. 14 und 15 sagen nämlich aus, welchen Einfluß die Einheit des Glaubens und der Erkenntnis Christi auf das ganze christliche Leben ausübe.

Vor allem überhebt sie uns der Kindheit — ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι. Die Kindheit ohne Urteil, ohne Lebens- und Menschenkenntnis, unfähig zwischen Wahrem und Falschem, Erdichtetem und Thatsächlichem zu unterscheiden, ist eben deshalb allen Einflüsterungen zugänglich und von ihnen abhängig, kommt nicht zur Ruhe einer klaren, festen Ueberzeugung, sondern befindet sich fortwährend wie ein Schifflein auf hoher, stürmischer See im Kampfe der Meinungen und Anschauungen, im Wirbelwinde stets sich kreuzender und widersprechender Ansichten. In einem solchen Zustande ist der Mensch allen Irrtümern, jedem Menschentrug bloßgestellt, gerade so, wie der Apostel es schildert: κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβίᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης.

κλυδωνιζόμενοι ist Passiv, nicht Medium und heißt eigentlich geschaukelt werden gleich einer Meereswoge (κλύδων vgl. Jak. 1, 6: ὁ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ). Die Meereswoge hat keine Beständigkeit, sie ist in der Gewalt eines jeden Windes, das treue Bild des unreifen Christen, dem die halbverstandenen christlichen Wahrheiten keinen festen, sicheren Standpunkt gewähren, sondern in fortwährendes Schwanken und Wanken versetzen.

ἀνέμῳ, dynamischer Dativ (Krüger § 48, 15 und A. 3), ist dem Bilde angemessen, steht daher nicht, um den Inhalt der διδασκαλία als „windig = leere Einfälle“ (Matthies) zu charakterisieren. Die Lehre beunruhigt, schaukelt wie treibender Wind den Menschen.

ἐν τῇ κυβίᾳ τῶν ἀνθρώπων und ἐν πανουργίᾳ geben die Mittel an, durch welche sich die Lehre, d. h. die jeweilige Lehre, wie sie eben gleich einem Winde unter die Menschen fährt (wegen des Artikels vor διδασκαλίας vgl. die von Winer § 18, 8 citierten Beispiele Joh. 2, 25 und Diog. Laert. 6, 64) Eingang und Geltung verschafft.

Diese Mittel sind Trug und Arglist. κυβία von κύβος Würfel, bedeutet eigentlich Würfelspiel (so bei Plato, Xenophon, Aristoteles und

---

Badenfahrt“ im Abschnitte über die Auferstehung von dieser Ansicht Notiz genommen und sie folgendermaßen verwertet:

„Und wirt dein leib sein also groß — „Het ers erlebt vff diser erden.
„Dick vnd lang in aller moß, — „So werdendt wir so alt auch werden
„Alß er war gewesen vor — „Und allsampt in dem alter sind
„In sein drei und dreissigsten ior, — „Alß Christus was da er starb hin.“

noch bei Athenäus vgl. Meyer z. St.), davon leitete sich infolge der beim Würfelspiele angewandten, vielfach unehrlichen Manipulationen die andere, häufiger vorkommende Bedeutung her, in der das Wort hier steht. Theodoret und Suidas umschreiben es mit πανουργία, Hieronymus übersetzt es mit fallacia, die Vulgata (ebenso Pelagius) mit dem allgemeineren nequitia. Am nächsten kommt der Bedeutung wohl fallacia Trug, Täuschung. πανουργία dagegen kann nur heißen Arglist vgl. 1. Kor. 3, 19; 2. Kor. 4, 2; 11, 3.

In ihrer Anwendung unterscheiden sich die beiden Mittel darin, daß das erstere die in der jeweiligen Lehre liegende Unwahrheit verschleiert, während das letztere sie ausdrücklich mit dem Nimbus der Wahrheit umgibt in der bestimmten Absicht, zu verführen — πρὸς μεθοδίαν τῆς πλάνης, d. h. die Wahrheit der Unwahrheit, dem Irrtum zu opfern, ihr die Geister zu entfremden und der Irrlehre dienstbar zu machen. πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης ist folglich nicht mit den beiden vorausgehenden Partizipien, sondern mit ἐν πανουργίᾳ zu verbinden.

All' das nun, was der Apostel als Folgen der νηπιότης schildert, und diese selbst ist nur möglich, wo die Glaubenseinheit noch nicht oder nicht mehr in voller Kraft besteht. Wo sie aber das Bestimmende ist, wo der Einzelne in der großen Einheit, in der Kirche aufgeht und sein Glaubensleben sich im innigsten Einklange mit dem in der Kirche verkörperten christlichen Bewußtsein befindet, da ist ihm die Unverirrbarkeit verbürgt; im Geiste der Kirche fühlend, denkend und wollend ist der Einzelne irrtumslos. Nichts anderes sagt der Apostel im folgenden Verse:

V. 15: ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, —

Daß der Vers noch von ἵνα abhängt, beweist der Conjunctiv αὐξήσωμεν und die Partikel δέ, welche positiv anfügt, was im vorigen Verse negativ behandelt ist (Winer § 53, 7; Hartung, Partikellehre I, 171; Klotz, Devar. II, 360).

Unserer Auffassung entspricht es mehr, ἀληθεύοντες im Sinne von „Wahres sagen, bekennen", als „wahr sein" zu nehmen. In der That ist das auch die gewöhnliche Bedeutung des Verbums, z. B. Xenophon. Anab. I, 7, 18: ἐὰν δ'ἀληθεύσῃς (der Wahrsager Silanus hatte dem Cyrus vorausgesagt, daß binnen zehn Tagen keine Schlacht stattfinden werde), ὑπισχνοῦμαί σοι δέκα τάλαντα; ebenso IV, 4. 15, wo diese Bedeutung ganz zweifellos ist: οὗτος (sc. Δημοκράτης Τεμενίτης) γὰρ ἐδόκει καὶ πρότερον πολλὰ ἤδη ἀληθεῦσαι τοιαῦτα, τὰ ὄντα τε ὡς ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα ὡς οὐκ ὄντα (ed. Kühner pp. 43. 163).

ἀληθεύοντες bildet somit den directen Gegensatz zu der διδα-

σκαλία ἐν τῇ κυβίᾳ τῶν ἀνθρώπων κ. τ. λ. und der Sinn ist: Alle, welche der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes einverleibt sind, haben das rechte Bekenntnis, sind im Besitze der christlichen ἀλήθεια; noch mehr, diese Einheit bringt sie auch in die innigste Verbindung mit der Person Christi selbst, freilich ist dazu noch notwendig, daß die Einheit des Glaubens und der Erkenntnis auch zur Einheit und Erkenntnis in der Liebe fortschreite — daher αὐξήσωμεν ἐν ἀγάπῃ — aber dieser Fortschritt ist immer gegeben, wo jene Einheit so vollständig durchgeführt ist, daß sie nicht bloß auf den Glauben, sondern auch auf das ganze Leben des Christen bestimmend wirkt.

Der Apostel drückt sich über diese Verbindung mit der Person Christi so aus: „Damit wir wachsen in allen Stücken zu ihm hin, der da ist das Haupt, Christus."

Die wiederholt besprochene Einheit des Glaubens und der Erkenntnis bringt es also mit sich, daß wir in Christus hineinwachsen. Gerade so, wie im menschlichen Körper Haupt und Glieder ein Wachstum bilden, ebenso wachsen wir mit Christus zusammen, „da er ja das Haupt ist" und zwar „in allen Stücken", in jeder Hinsicht — τὰ πάντα — d. h. es gibt keine Stufe der christlichen Entwickelung, die anders als in Verbindung mit Christus zu denken wäre. τὰ πάντα ist Accusativ des Bezugs (Krüger § 48, 4 A. 4; Passow II, 518). Dieser Gedanke spricht den Apostel so an, daß er ihm in V. 16 eine ausführliche Beschreibung widmet, freilich in einer Form, die selbst einem Chrysostomus große Schwierigkeiten bereitete. „Der sprachliche Ausdruck", sagte er, „ist sehr dunkel (σφόδρα ἀσαφῶς ἡρμήνευσε), da er alles auf einmal sagen wollte."

V. 16: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας —

Der Apostel nimmt die Anatomie des Körpers zu Hilfe, um die wunderbar innige, lebensvolle Verbindung der Christen mit ihrem Haupte, Christus, zu veranschaulichen.

ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα — σῶμα ist die Kirche (vgl. 1, 23; 4, 4; 4, 12). ἐξ οὗ bezeichnet den ursächlichen Zusammenhang zwischen diesem σῶμα und Christus als seinem Haupte. Aus diesem Haupte, Christus, entspringt der ganze Leib, die ganze Kirche mit allen ihren Gliedern, doch nicht unvermittelt, sondern das Haupt setzt sich durch Mittelglieder mit der Gesammtheit in Verbindung, nämlich durch die ἁφαί.

ἁφαί sind nach Galenus, Aristoteles, Hippokrates (Belegstellen bei Lightfoot, Epistle to the Colossians and to Philemon, London 1884 p. 198—200) die Gelenke. Sie halten den Leib zusammen und bedienen ihn mit dem vom Haupte ausgehenden Lebensstrome. Auf den

mystischen Leib Christi übergetragen, frägt es sich nun, wer dort die Functionen der ἁφαί besorge? Diese Frage beantwortet sich mit der richtigen Deutung von ἐπιχορηγίας.

ἐπιχορηγία bedeutet, wenn es ein Object bei sich hat, „Darreichung, Mitteilung, Versorgung", das ergibt sich aus Phil. 1, 19: ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ (vgl. Galenus Op. III, p. 617: χορηγίᾳ ψυχρᾶς ποιότητος bei Lightfoot), wie auch das Verbum ἐπιχορηγεῖν in den Stellen 2. Kor. 9, 10; Gal. 3, 5; 1. Petr. 4, 11; 2. Petr. 1, 5. 11 nichts anderes bedeutet, als „mitteilen". An unserer Stelle dagegen steht ἐπιχορηγία absolut, läßt also der Deutung den weitesten Spielraum, daher nehmen es die einen mit Bezug auf den physischen Leib im Sinne von Nahrung (Grotius, de Wette), andere in derselben Beziehung im Sinne von Gefühl, Empfindung (Meyer, nach Chrysostomus: καθάπερ τὸ πνεῦμα τὸ ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου καταβαῖνον, τὸ διὰ τῶν νεύρων (τὸ) αἰσθητικόν οὐχ ἁπλῶς δίδωσι πᾶσιν, ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν ἑκάστου μέλους κ. τ. λ.), wieder andere im Sinne von Darreichung des zum Wachstum Erforderlichen (Hofmann, Schriftbeweis II, 2. 132). Die absolute Stellung des Nomens erfordert aber eine möglichst allgemeine Bedeutung, deshalb wählten wir die Uebersetzung „Unterhaltung" und verstehen damit das, was das Leben bedingt, trägt, steigert. Somit sind wir mit Thomas von Aquin, Thomas de Vio, Justiniani, Cornelius a Lapide der Meinung, die ἁφαί seien die Gläubigen und der Genitiv ἐπιχορηγίας sei Gen. obj. also = Gelenke zur Unterhaltung, womit die gegenseitige Dienstleistung der Gläubigen, fußend auf ihrer lebensvollen Verbindung mit dem mystischen Leibe Christi gemeint ist.

Diese letztere Auffassung hat den Zusammenhang und insbesondere auch die Parallelstelle Kol. 2, 19 für sich. Sie paßt vollkommen zu dem bisher behandelten Thema von der Glaubenseinheit und was Kol. 2, 19 betrifft, so wird dort das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche in ganz gleicher Weise beschrieben: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συνβιβαζόμενον κ. τ. λ. Als Antithese gegenüber einer die Principalität Christi leugnenden Irrlehre stellt Paulus den Lehrsatz auf, daß der Abfall von Christus, dem Haupte (οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν), auch den Abfall von der Kirche bedeute, denn beide, Christus und die Kirche, verhalten sich wie Haupt und Leib. In Christus hat die Kirche ihre Einheit. Sie ist kein Aggregat von Individuen, die gleich Monaden neben einander stehen, sondern ein Organismus, dessen Glieder so verbändert (συνβιβαζόμενον) sind, daß sie mit dem Haupte ein einziges Ganze bilden. Wer sich darum vom Haupte trennt, trennt sich ipso facto auch vom Ganzen. Darnach sind die ἁφαί die Glieder,

welche in ihrer gegenseitigen, innigen Verbindung, wie in ihrer Verbindung mit dem Haupte die Einheit des kirchlichen Organismus, das σῶμα, herstellen und darstellen.

Auf diese Weise wird der ganze mystische Leib durch die Lebenseinheit der Glieder unterhalten (ἐπιχορηγούμενον). Der Ausdruck ἐπιχορηγούμενον weist somit auf den Lebensstrom hin, der von Christus ausgehend mittelst der Glieder über den ganzen Körper sich verbreitet.

Ist diese Auffassung richtig und ein tieferer Blick in das Lehrgebäude des Kolosserbriefes wird ihr recht geben, so ist damit auch die Erklärung für unsere Stelle gefunden.

Statt wie dort Kol. 2, 19 zu sagen, der ganze Leib wird durch die Anschlüsse (Gelenke) unterhalten und verbändert, sagt Paulus hier, der ganze Leib wird mittels jeglichen Anschlusses zum Unterhalte zusammengefügt und verbunden, d. h. jeder Anschluß bewirkt auch die Unterhaltung des Zusammengefügten und Verbundenen, mit anderen Worten, im regen Anschlusse an die Gemeinschaft beruht das Leben, entfaltet sich die Lebensthätigkeit der einzelnen Glieder weil nur durch diesen Anschluß die Verbindung mit dem Haupte, Christus, offen gehalten wird.

Nunmehr dürfte die Deutung des Zusatzes: κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ sich von selbst ergeben.

Wir haben hier wieder dieselbe Vermischung der beiden Bilder „Leib und Bau", wie in V. 12. Im Anschlusse an das Haupt, in der durch diesen Anschluß bewirkten Lebensgemeinschaft entfaltet sich die Lebenskraft des ganzen Körpers, diese Entfaltung äußert sich im Wachstume beziehungsweise den Vorgang unter dem Bilde des Baues betrachtet, in der Auferbauung. Diese Lebensentwickelung geht aber nicht in allen Teilen gleichmäßig vor sich, sondern richtet sich im einzelnen nach der Wirksamkeit (κατ' ἐνέργειαν), wie sie in dem jedem einzelnen Teile zugemessenen Maße thätig ist — ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους. Paulus bedient sich des allgemeinen Ausdruckes μέρος, nicht μέλος (vgl. die text-kritische Bemerkung), weil er auf beide Bilder sich anwenden läßt.

Mit ἐν ἀγάπῃ zeigt der Apostel an, in welchem Elemente dieses Wachstum beziehungsweise dieser Aufbau vor sich gehe, — in der Liebe, in der Liebesgemeinschaft mit Gott. Es ist also hier wie in V. 15 vorausgesetzt, daß der Christ, um an diesem Wachstume teilnehmen zu können, im Stande der Gnade sich befinde. In diesem Sinne äußert sich über diesen Zusatz auch der hl. Chrysostomus. „Weshalb setzt der Apostel hinzu: „in Liebe?"" Weil jener Geist sonst nicht herabkommen kann. Es verhält sich damit, wie mit dem Geiste, der sich vom

Gehirn aus den Gliedern mitteilt. Derselbe setzt deren innigste Verbindung voraus; findet er sie nicht vor, so wirkt er nicht über den Körper hinaus; wäre z. B. eine Hand vom Körper abgetrennt, so dringt er nicht durch den Körper hindurch, um auf die Hand überzugehen, sondern wenn er ein Glied nicht an seiner Stelle trifft, berührt er es gar nicht. Gerade so geht es hier, wenn wir nicht durch die Liebe verbunden sind."

4, 17—5, 20: Individuelle Pflichten.

V. 17—24: Individuelle Pflichten im allgemeinen:

V. 17: Τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ[1] ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν,

V. 17: Dieses nun sage ich und beteuere ich im Herrn, daß ihr nicht mehr wandeln sollt, wie auch die Heiden wandeln in der Eitelkeit ihres Sinnes,

V. 18: ἐσκοτωμένοι[2] τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν,

V. 18: im Denken umnachtet, entfremdet dem Leben Gottes, um der Unwissenheit willen, die in ihnen ist, nur um der Verstockung ihrer Herzen willen,

V. 19: οἵτινες ἀπηλγηκότες[3] ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ,

V. 19: die gefühllos geworden sich überantwortet haben der Schwelgerei zur Ausübung jeglicher Unreinigkeit in Habsucht.

V. 20: ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστὸν,

V. 20: Ihr aber habt nicht so Christum gelernt,

V. 21: εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ,

V. 21: Wenn ihr je von ihm gehört habt und in ihm unterrichtet worden seid, wie Wahrheit ist in Jesus, —

V. 22: ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν

V. 22: abzulegen in bezug auf euren früheren Wandel den alten

---

[1]) Die Codd. ℵ[c] D[b] D[c] E. K. L. P. Peschittho, Goth. Arm. Ephräm. Chrys., Theodoret, ebenso der text. rec. lesen λοιπά vor ἔθνη, das bei ℵ* A. B. D* F. G. O[b] Minusk. It. Vulgat. Sahid. Kop. Aeth. Clemens, Theodor von Mopsueste (griech. Text ed. Swete I, 171), Euthalius (Cod.) Lucifer v. Cal. Victorin. Hieronym. Ambrosiaster u. A. fehlt, daher weggelassen von L. T. (ed. VIII.) Tr. W.-H. Gt.

[2]) So ℵ. A. B. 17; Clemens, Athan.; aufgenommen von L. T. Tr. W.-H. Gt.

[3]) Statt ἀπηλπηκότες haben nur D. E., ἀπηλπικότες F. G., ἀφηλπικότες, ebenso desperantes It. Vulg. Goth. Peschittho, Arm. Aeth. Victorin., Ambrosiaster, Theodor v. Mopsueste (latein. Uebersetzung, der griech. Text dagegen ἀπηλγηκότες ed. Swete I, 172).

παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης,

Menschen, der verkommt in den Lüsten des Trugs,

V. 23: ἀνανεοῦσθαι[1]) δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν,

V. 23: und euch zu erneuern im Geiste eures Sinnes,

V. 24: καὶ ἐνδύσασθαι[2]) τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.

V. 24: und anzuziehen den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist, in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit.

V. 17: τοῦτο οὖν λέγω — dieses nun sage ich . . . οὖν nimmt V. 1 wieder auf (Theodoret πάλιν ἀνέλαβε τῆς παραινέσεως τὸ προοίμιον), denn μηκέτι περιπατεῖν schließt sich an ἀξίως περιπατεῖν von V. 1 an. τοῦτο ist auf das Folgende zu beziehen, wie 1. Kor. 7, 29; 1. Thess. 4, 15; Jak. 1, 27; es steht in rhetorischem Interesse, um der folgenden Ermahnung größeren Nachdruck zu geben (Winer § 23, 5).

Mit ἐν κυρίῳ gibt der Apostel die Versicherung (μαρτύρομαι), daß die folgende Ermahnung in dem Herrn gründe, also auch um des Herrn willen, an die Leser gerichtet sei (vgl. Röm. 9, 1; 1. Thess. 4, 1; 1. Tim, 5, 21; 2. Tim. 2, 14; 4, 1).

μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ —

Der Infinitiv drückt hier, obwohl auf ein Verbum dicendi folgend, nicht aus, daß das Behauptete nicht sei, sondern nicht sein soll, da in λέγω καὶ μαρτύρομαι der Begriff des Befehles oder der Aufforderung liegt (Winer § 44, 3, Lobeck ad Phryn. p. 753).

καθὼς καί bezieht sich auf ein zu ergänzendes οὕτως im übergeordneten Satze und der Sinn ist: „daß ihr nicht mehr so wandelt, wie gleich eurem vormaligen Wandel auch der Heiden Wandel noch ist". Dieser Heidenwandel bewegt sich aber: ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν in der Eitelkeit ihres Sinnes, d. h. in eitlem, nichtigem Denken und Wollen. Dieser Doppelbegriff liegt in νοῦς, das ergibt sich aus den Funktionen, welche Paulus dem νοῦς zuschreibt, nämlich des Erkennens (Röm. 1, 28) und des Urteilens (Röm. 12, 2) einerseits und des Hasses (Röm. 7, 15) und der Liebe (Röm. 7, 22) anderseits. Von

---

[1]) D^b (nicht aber D^c) Minusk. Jt. Vulg. Sahid. Kop. Peschitthο, Clemens, Chrisostomus, Cyprian, Lucifer v. Cal. Hilar. Victorin. Ambrosiaster, Hieronymus, Theodor v. Mopsueste (latein. Uebersetzung l. c.) lesen ἀνανεοῦσθε, ebenso Tr. (am Rande), doch ist der Infinitiv durch die Uncialhandschriften sicher bezeugt, daher von L. T. W.-H. Gt. belassen worden.

[2]) Der Imperativ ἐνδύσασθε hat fast dieselben Zeugen wie ἀνανεοῦσθε, außerdem noch ℵ. B^* D^c K., ebenso Tr. (am Rande), während L. T. W.-H. Gt. auch hier den Infinitiv festhalten.

Natur aus ist der νοῦς dem Guten zugewandt, der Erkenntnis des Wahren, insoferne er in sich das Vermögen hat, Gott in der sichtbaren Welt, den Schöpfer in den Geschöpfen zu erkennen (Röm. 1, 20; Hebr. 11, 3), das Erlaubte vom Unerlaubten zu unterscheiden (Röm. 2, 14) und dem Ersteren mit Freuden zuzustimmen (Röm. 7, 22); aber die Heiden haben diese natürliche gute Seite ihres νοῦς zum Bösen verkehrt, haben ihn seiner inneren Güte beraubt, so daß er nichtig, leer, wertlos geworden ist. Ihr Erkenntnisobject ist ohne Wahrheit und ihr Wille ohne höheren, sittlichen Schwung, darum verliert sich die ganze Thätigkeit ihres νοῦς weit ab vom Ziele[1]) in's Leere.

Mit ergreifender Plastik schildert der hl. Chrysostomus diese ματαιότης τοῦ νοός folgendermaßen: „Was ist Eitelkeit des Sinnes? Das Beschäftigtsein mit eitlen Dingen. Und welche Dinge sind eitel? Sind es nicht alle, die es hinieden gibt? Ueber sie sagt der Prediger: „Eitelkeit der Eitelkeiten, Alles ist eitel.““ (Eccle. 1, 2.) Doch da wird mancher einwenden: Wenn die Dinge eitel sind und nichts als Eitelkeit, weshalb sind sie denn geschaffen? Wenn sie Gottes Werk sind, wie können sie eitel sein? Macht man doch so viel Aufhebens davon! Höre dagegen! Nicht Gottes Werke nennt der Apostel eitel; Gott bewahre! Nicht der Himmel ist eitel, nicht die Erde ist eitel; Gott bewahre! Nicht Sonne, noch Mond und Sterne oder unser Leib; denn sie alle sind überaus gut; sondern was ist eitel? Hören wir den Prediger selbst: „Ich pflanzte mir Weinberge, schaffte mir Sänger und Sängerinnen an, machte mir Wasserteiche; ich hatte Schaf- und Rinderheerden; ich sammelte Gold und Silber: und ich sah, daß alles Eitelkeit ist (Eccle. 2, 4). Hört auf den Ausspruch des Propheten: „Der Mensch häuft Schätze und weiß nicht, für wen er sie sammelt“ (Ps. 38, 7). Demnach sind „Eitelkeit der Eitelkeiten“ die glänzenden Paläste, das Gold in Menge und Ueberfluß, der Hochmut und die Ruhmsucht, der Dünkel und die Prahlerei. Das alles ist eitel; denn dies rührt nicht von Gott her, sondern ist unsere Schöpfung. Inwiefern ist denn aber alles eitel? Insofern es keinen guten Zweck hat. . . . . Eitel heißt man sonst auch etwas, wovon man sich Ehre erwartet, ohne daß es in Wirklichkeit Ehre bringt. Dies bezeichnet man auch als leer; ebenso etwas, was auf's Gerathewohl geschieht; überhaupt nennt man eitel, was zu nichts nütze ist.“

Ueber die Genitivform νοός statt νοῦ vgl. Winer § 8, 2 S. 61.

V. 18: Entsprechend der Doppelfunktion des νοῦς charakterisiert Paulus seine ματαιότης als Umnachtung des Geistes und Ver-

[1]) Thomas Aquin: Vanus autem sensus dicitur, quando indebita regula ductus non venit ad debitum finem.

ſtockung des Herzens — ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν —

ὄντες gehört zu ἐσκοτωμένοι, daher mit folgendem Komma, denn die Geiſtesumnachtung iſt der Grund des Ausſchluſſes vom Leben Gottes, nicht umgekehrt. Wir finden denſelben Prozeß nur in etwas erweiterter Form geſchildert Röm. 1, 20—23. Auch dort wird als Grund des heidniſchen Abfalles von Gott die Herzensverfinſterung (ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία V. 21) angegeben[1]). καρδία als Sitz und Herd der Gedanken, wie Matth. 15, 19; Luk. 2, 35; 9, 47; 1. Kor. 2, 9; 2. Kor. 3, 15.

ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ —

θεοῦ iſt Gen. orig., gemeint iſt das übernatürliche Leben, deſſen wir in der heiligmachenden Gnade teilhaft werden und das, weil unmittelbar durch göttliche Thätigkeit bewirkt und dem göttlichen Leben nachgebildet eben deshalb geradezu Leben Gottes genannt wird (2. Petr. 1, 4).[2]) Von dieſem Leben ſind die Heiden ausgeſchloſſen, weil ſie die beſſere Erkenntnis mit Abſicht aus dem νοῦς hinausgedrängt und dafür Finſternis, Unwiſſenheit eingetauſcht hatten. Das geſchah dem im νοῦς wurzelnden Gottesbewußtſein und dem natürlichen Sittengeſetze (τῷ νόμῳ τοῦ νοός Röm. 7, 23) zum Trotze, alſo infolge einer Herzensverſtockung — διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν.

In V. 19 ſagt Paulus, daß die Herzensverſtockung bis zur Gefühlloſigkeit ausartete, die Laſter auf Laſter erzeugte: οἵτινες ἀπηλγηκότες ἑαυτοὺς παρέδωκεν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ.

ἀπηλγηκότες gibt die Vulgata mit desperantes im Anſchluß an die Lesart ἀπηλπικότες (vgl. die text-kritiſche Bemerkung); es ſind aber Leute gemeint ohne ſittliches Gefühl. Heſychius umſchreibt das Wort mit ἀναίσθητοι γενόμενοι, Suidas mit παυσάμενοι ἀλγεῖν (qui dolere desierunt), ebenſo Hieronymus: hi sunt, qui postquam peccaverint, non dolent.

Dieſe ſittliche Indolenz machte es möglich, daß die Heiden ſich

---

[1]) Umgekehrt denkt ſich Reithmeyr (a. a. O. S. 88) den Vorgang als Hinausdrängen der Gotteserkenntnis aus der Intelligenz auf grund ihrer Vernachläſſigung im Leben, was aber Röm. 1, 24 entſchieden gegen ſich hat.

[2]) Thomas Aquin: Alienati a vita Dei, id est a Deo, qui est vita animae, vel charitate et gratia spirituali, qua anima vivit formaliter. — Estius: (vita Dei) potest intelligi . . . . tota vita spiritualis, quae in hoc saeculo per fidem et justitiam inchoatur, et in futura beatitudine perficitur, quae tota peculiariter vita Dei est quatenus a Deo per gratiam datur (nach Thomas de Vio).

an die beiden Hauptlaster, Unzucht und Habsucht, auslieferten und zwar an die Unzucht in jeder Art und Gestalt (ἀκαθαρσίας πάσης), wie sie in der That auf heidnischem Boden emporschoß (vgl. Röm. 1, 24—27).

ἐν πλεονεξία fassen einige Erklärer (Grotius, Bengel, Koppe, Chandler, Flatt, Meier) als charakteristischen Zug der ἀκαθαρσία, als sei damit die Gewerbsunzucht gemeint; andere nehmen ἐν πλεονεξίᾳ als adverbialen Ausdruck (= ἀμέτρως Chrysostomus) in dem Sinne, sie haben unmäßig diesen Lastern gefröhnt (so auch Theodoret, Oekumenius, Theophylakt, Hieronymus, Thomas von Aquin, Thomas de Vio, Estius, Justiniani, Cornelius a Lap.; ebenso Erasmus, Calvin; von den neueren Stier, Baumgarten-Crusius, Bisping), aber nach dieser Deutung wäre ἐν πλεονεξίᾳ eine sehr müßige Wiederholung von ἀσέλγεια, womit das Ausschweifende, Ausgelassene (Lobeck ad Phryn. p. 184) der erwähnten Laster schon zum voraus gekennzeichnet worden ist. Die Erklärung von Harleß und Olshausen, welche hinter πλεονεξία die Bedeutung „Völlerei" vermuten, ist gegen den Sprachgebrauch. πλεονεξία heißt bei den Griechen nur Habsucht, bedeutet aber ein selbständiges Laster, daher Eph. 5, 3 von ἀκαθαρσία durch die disjunctive Partikel ἤ und Kol. 3, 6 durch καί und den Artikel von den übrigen Lastern πορνεία, ἀκαθαρσία, πάθος, ἐπιθυμία, κακή als besonderes Laster getrennt. ἐν gibt den unmittelbaren Zusammenhang an, in welchem Unzucht und Habsucht zu einander stehen und erinnert an das cyprianische Wort: Si avaritia prostrata est, exurgit libido (Cyprian. De mortalitate ed. Hartel p. 299), das auch im umgekehrten Falle Geltung hat, denn Unzucht und Habsucht sind Schwesterfünden, ihre gemeinsame Mutter ist die Genußsucht.

V. 20: ὑμεῖς δέ — ist mit Nachdruck den Lastermenschen gegenübergestellt = „Ihr aber, die ihr Christen seid, habt nicht so Christum gelernt". οὐχ οὕτως ist eine Litotes, um den Gedanken zu steigern, da „nicht so" den Sinn hat „vielmehr ganz anders."

ἐμάθετε — meistens wird ἐμάθετε als gleichbedeutend dem ἔγνωτε genommen, daher mit „ihr habt kennen gelernt" übersetzt (so auch Reischl und Weinhart), aber sollte Paulus wirklich gesagt haben „ihr habt nicht so Christum kennen gelernt?" Soll das ein Hinweis sein auf die Thatsache, daß Christus nicht lebte, wie die Heiden leben? Schon die Gegenüberstellung ist dem christlichen Gefühle peinlich und es heißt nur diesem Gefühle Rechnung tragen, wenn man sagt, Christus bedeute hier „die christliche Lehre", was aber für die Vorstellungsweise des Apostels nicht ausreicht. Christus ist dem Apostel Alles in Allem. Er ist es, auf den sein Blick unverwandt gerichtet ist, an dem sein ganzes Herz hängt, der große Gegenstand, über dem er fort und

fort sinnt, dem seine Predigt, sein Unterricht gewidmet ist (vgl. 1. Kor. 1, 23; 2. Kor. 1, 19; Gal. 1, 16). Der erste Zweck des christlichen Unterrichtes ist, daß die Lernenden eine möglichst hohe Auffassung von Christus selbst bekommen, ist dieses Ziel erreicht, dann gestaltet sich die Nachfolge Christi von selbst zu einer vom Heidentum grundverschiedenen Lebensanschauung und Lebensführung. Diese Auffassung von ἐμάθετε τὸν Χριστόν findet ihre Bestätigung im folgenden:

V. 21: εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ —

Wieder wird die Person Christi als der eigentliche Inhalt dessen, was die Leser im christlichen Unterrichte gehört, hervorgehoben; dabei nimmt der Apostel an und das ist die instructive Seite unseres Verses, daß die Lernenden sich nicht mit dem bloßen „Hören" begnügt hatten, sondern daß der Unterricht bei ihnen so in's Leben einschlug, daß sie gelernt hatten, in Christus zu wandeln. Wir nehmen somit ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε als constructio praegnans für ἐδιδάχθητε ἐν αὐτῷ εἶναι.

Das unbestimmte εἴγε entspricht wie 3, 2 dem allgemeinen Charakter des Briefes, der infolge unzureichender Bekanntschaft des Schreibenden nur auf mögliche Verhältnisse Bedacht nehmen kann.

Der Komparativsatz καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ hat verschiedene Deutungen erfahren.

Die einen denken sich den Satz als Parenthese, so daß der Sinn herauskommt: wenn ihr je ihn gehört und in ihm unterrichtet worden seid (wie denn Wahrheit ist in Jesus) — wobei dann ἀλήθεια die christliche Tugend oder die christliche Gerechtigkeit (Chrysostomus: ὁ δὲ βίος ὁ ὀρθὸς ἀλήθεια; Oekumenius: ἀλήθειαν λέγων δικαιοσύνην) bezeichnen soll, so daß καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ so viel hieße als: „wie er denn selbst rechtschaffen, heilig war." Andere nehmen καθώς ἐστιν κ. τ. λ. als Objectsatz zu ἐδιδάχθητε und die folgenden Infinitive ἀποθέσθαι (V. 22), ἀνανεοῦσθαι (V. 23), ἐνδύσασθαι (V. 24), als erklärende Zusätze, so daß sich der Sinn ergibt: wenn ihr je in ihm unterrichtet worden seid, wie Wahrheit sei in Jesus, nämlich daß ihr sollt ablegen . . . euch erneuern . . . und anziehen. Gegen diese Auffassung spricht nicht, daß man dem Worte ἀλήθεια die Bedeutung „religiös-sittliche Wahrheit" unterlegen muß (Harleß), denn diese Bedeutung ist der biblischen Sprache geläufig (vgl. ἀλήθειαν ποιεῖν Joh. 3, 21; 1. Joh. 1, 6; 2. Joh. 4, 4; 3. Joh. 3; 2. Petr. 2, 2); auch nicht das ὑμᾶς bei ἀποθέσθαι (Meyer), da der Accusativ mit dem Infinitiv, obwohl der letztere das gleiche Subject mit dem Hauptverbum hat, auch sonst vorkommt (Winer § 44, 3). Trotzdem glauben wir eine andere Erklärung vorziehen zu müssen.

Wir nehmen καθώς als Vergleichungspartikel und schließen es an den vorausgehenden Satz an, übersetzen also: wenn ihr je ihn gehört und in ihm (so) unterrichtet worden seid, wie Wahrheit in Jesus ist. — Man beachte die Gegenüberstellung von Χριστός, worauf sich αὐτόν und ἐν αὐτῷ beziehen, und Ἰησοῦς! Offenbar ist der Gedanke des Apostels dieser: Hielt sich der Unterricht, den die Leser über Christus empfiengen, streng an die historische Person des Jesus von Nazareth, dann hatten sie auch die richtige Idee von Christus und hatten sie diese bekommen, dann sicher auch die richtige Auffassung des Christentums überhaupt und seiner erhabenen sittlichen Pflichten insbesondere, dann sind sie auch belehrt worden, abzulegen den alten Menschen . . . sich zu erneuern . . . und anzuziehen den neuen Menschen. Wir lassen somit die Infinitive von ἐδιδάχθητε abhängen, wofür sich auch die Mehrzahl der Erklärer entscheidet, wenn sie auch in der Auffassung des Komparativsatzes wesentlich von uns abweichen.

Die von Meyer und Baumgarten-Crusius (nach dem Vorgange des Anselm und Theophylakt) vorgeschlagene Construction ἀλήθεια, ἀποθέσθαι ὑμᾶς, so daß der Infinitiv als Subject des Satzes erscheint, muß eine Erklärung zu Hilfe nehmen, die über den Wortlaut hinausgeht, denn es ist wohl richtig, was Meyer sagt, ohne Ablegen des alten Menschen kann keine wahre, sondern nur eine scheinbare Gemeinschaft mit Jesus stattfinden, aber um dies zu sagen, hätte der Apostel keine dunklere Redensart gebrauchen können, als: Wahrheit ist es in Jesu, daß ihr abgelegt u. s. w., welcher Leser wird „Wahrheit in Jesu" durch „wahre Gemeinschaft mit Jesus" umschreiben? —

V. 22—24 beschäftigt sich der Apostel mit der sittlichen Umschaffung, welche die praktische Seite des Unterrichtes vom wahren Christus, wie er in Jesus erschienen ist, bilden muß. Der Infinitiv Aorist ἀποθέσθαι, ebenso ἐνδύσασθαι steht, weil abhängig von ἐδιδάχθητε ganz sprachrichtig.

ἀποθέσθαι gleichbedeutend dem ἀπεκδυσάμενοι in der Parallelstelle Kol. 3, 7, gibt das Bild des Kleiderablegens (vgl. Röm. 13, 12), ein den Griechen und Hebräern (vgl. Wetstein z. St.) und auch uns geläufiges Bild.

παλαιὸς ἄνθρωπος ist der Mensch vor der Bekehrung; es ist Gattungsbegriff und bezeichnet die Menschen überhaupt, insoferne sie von alters her an einer bestimmten sittlichen Grundrichtung leiden, die der Apostel mit φθειρόμενος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας näher beschreibt.

Also nicht κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν bildet die Epexegese zu παλαιὸς ἄνθρωπος, wie eine Reihe von Erklärern behauptet hat (Hieronymus, Ambrosiaster, Oekumenius, Thomas de Vio, Estius,

Justiniani, auch Grotius, Koppe, Rosenmüller, Bloomfield), was schon nach der Wortstellung nicht angeht, denn nach dieser Erklärung müßte man erwarten: τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν, sondern mit κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν gibt der Apostel die Richtung an, nach welcher das Ablegen des alten Menschen zu geschehen hat. Der alte Mensch selbst aber wird geschildert als einer, der an den Lüsten des Trugs zu grunde geht, d. h. allmählich in der Glut wilder Leidenschaften erstickt, die, weil sie nur bittere Enttäuschung in der Seele des Verderbten zurücklassen, sehr treffend „Lüste des Truges" genannt werden. ἀπάτης ist Gen. appositivus oder der näheren Bestimmung (vgl. Winer § 59, 8 S. 495).

V. 23 und 24 enthalten den positiven Teil der διδαχή.

V. 23: ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν —

Bedeutet νοῦς, wie schon früher bemerkt (vgl. die Erklärung zu 3, 16 und 4, 17) die natürlich gute Beanlagung des Menschen, so πνεῦμα das belebende und weckende Prinzip (Theodoret: τὴν ὁρμὴν τοῦ νοὸς πνεῦμα εἴρηκε). τῷ πνεύματι ist Dativ der Beziehung (Winer § 31, 6,); die Erneuerung soll stattfinden in Beziehung auf oder an dem Geiste, der Quelle und dem Prinzipe des Innenlebens. Gemeint ist also die Erneuerung von Innen heraus. Der Infinitiv Präsens hier, während an den Parallelstellen der Infinitiv Aorist steht, kann nicht befremden, da wir einen ähnlichen freien Gebrauch der Tempora in Parallelstellen selbst bei den besten griechischen Schriftstellern begegnen.[1])

V. 24 gibt das Resultat an, das der Erneuerungsprozeß erzielen soll, es ist der καινὸς ἄνθρωπος, der neue Mensch, der im Stande der Gerechtigkeit und Heiligkeit ein Bild dessen ist, der ihn zum neuen Menschen geschaffen, nämlich Gottes (vgl. Kol. 3, 10 κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν).

κτίζειν ist von der zweiten neuen Schöpfung zu verstehen, wie das schon die durch den Artikel hergestellte Verbindung mit καινὸν ἄνθρωπον selbstverständlich macht. Daß der Apostel dabei auch an die erste eigentliche Schöpfung, wie sie Gen. 1, 27 beschrieben wird, gedacht hat, legt die Parallelstelle Kol. 3, 10 nahe.

τῆς ἀληθείας nehmen der hl. Chrysostomus, Theophylakt, Oekumenius, ferner Haymo, Estius, Justiniani und Cornelius a Lapide

[1]) Wenn z. B. Xenophon Kyrop. I, 4, 1 schreibt: εἴ τι τοῦ βασιλέως δέοιντο, τοὺς παῖδας ἐκέλευον τοῦ Κύρου δεῖσθαι διαπράξασθαί σφισι und dann gleich darauf ὁ δὲ Κῦρος, εἰ δέοιντο αὐτοῦ οἱ παῖδες, περὶ παντὸς ἐποιεῖτο διαπράττεσθαι, so sieht man sofort, daß hier der Wechsel der Tempora ganz von der Willkür des Schriftstellers abhing. Ebenso VI, 1, 45 ἦν ἐμὲ ἑάσῃς πέμψαι, dagegen sogleich ἐκέλευε πέμπειν (46) . Andere Stellen bei Winer § 44, 7 S. 312.

adjectivisch, im Sinne einer hebräischartigen Redeweise und finden den Gegensatz zwischen der wahren christlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und der jüdischen Werkheiligkeit angedeutet. Aber diese Auffassung widerspricht dem grammatischen Kanon, demzufolge diese hebraisierende Nachbildung nur dann gelten kann, wo das mit dem regierenden Substantive verbundene Verbum der Natur der Sache nach mehr zu dem im Genitiv stehenden Substantive paßt (Winer § 34, 3), was von unserer Stelle nicht gesagt werden kann. Die ἀλήθεια ist vielmehr der ἀπάτη (V. 22) gegenübergestellt und bezeichnet die dem „neuen Menschen" eigentümliche Gerechtigkeit und Heiligkeit als Wirkung der Wahrheit, nämlich jener Wahrheit, die den Inhalt der christlichen διδαχή bildet.

Auf ein Dreifaches zielt somit der Apostel ab: 1. auf Ablegung des „alten Menschen" (V. 22); 2. auf Erneuerung des inneren Menschen (V. 23); und 3. auf Erschaffung des „neuen Menschen", der, im Gegensatze zum alten in seinen bösen Lüsten verkommenden Menschen, in Gerechtigkeit und Heiligkeit wandelt (V. 24).

ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας gehört nicht zu κτισθέντα, sondern zu καινὸν ἄνθρωπον. Der Apostel spricht nicht aus, daß der nach Gott neugeschaffene Mensch in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit *geschaffen* sei, κατὰ θεόν hat eine solche Näherbestimmung gar nicht nötig, wie auch in der Parallelstelle Kol. 3, 10 ein solcher Zusatz fehlt, sondern wie es der paränetische Teil mit sich bringt, sollte das allgemein gehaltene ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον durch den Zusatz ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι den Lesern möglichst verständlich gemacht werden. Sie sollen sich als „neue Menschen" bewähren in jener Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie sie die christliche Wahrheit vermittelt.

Wie Paulus sich selbst das Zeugnis ausstellt, stets ein heiliges und gerechtes Verhalten gegen die Gläubigen beobachtet zu haben (1. Thess. 2, 10) und wie er gleiches Verhalten von jedem Bischofe fordert (Tit. 1, 8), so stellt er hier dieselben Eigenschaften als eine allgemeine Christenpflicht hin. δικαιοσύνη steht demnach hier nicht in dem spezifisch-christlichen Sinne der neuen inneren Lebensbeschaffenheit, sondern in der allgemeinen Bedeutung *seinen Pflichten gegen jedermann genügend*, wie auch der hl. Chrysostomus das Wort so nimmt, ὁσιότης dagegen dürfte unserem „Frömmigkeit", „Religiösität" gleichkommen.[1]) Der Pflichtenkreis, in den der „neue Mensch" versetzt wird, umfaßt also sowohl alle denkbaren Beziehungen zu dem Nebenmenschen, wie sie im

[1]) Suidas: ἡ δικαιοσύνη: περὶ τὸ ἴσον τό τε ἐν διανομῇ καὶ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι (ed. Bernhardy I, 1 p. 1359). ὁσιότης· ἡ πρὸς Θεὸν καθοσίωσις (l. c. II, 1 p. 1181).

einzelnen in den folgenden Versen besprochen werden, als auch insbesondere alle Anforderungen sittlicher Vollkommenheit, wie sie sein Verhältnis zu Gott mit sich bringt, wovon das fünfte Kapitel handeln wird.

V. 25—32: Individuelle Pflichten im besonderen.

V. 25: Διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.

V. 25: Darum leget die Lüge ab und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten, weil wir Glieder sind unter einander.

V. 26: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ παροργισμῷ[1]) ὑμῶν,

V. 26: Zürnet und sündiget nicht; die Sonne soll nicht untergehen über eurem Zürnen;

V. 27: μηδὲ[2]) δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.

V, 27: Und gebet dem Teufel nicht Raum.

V. 28: ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω, μᾶλλον δὲ κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις[3]) χερσὶν τὸ ἀγαθόν, ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι.

V. 28: Der Stehler stehle nicht wieder, er arbeite vielmehr und schaffe mit seinen Händen das Gute, daß er habe zu geben dem Dürftigen.

V. 29: πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλὰ εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας,[4]) ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν.

V. 29: Kein faules Wort gehe aus eurem Munde, sondern so irgend eines gut ist zur Erbauung des Bedürfnisses, damit es wohl thue den Hörenden.

V. 30: καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.

V. 30: Und betrübet nicht den heiligen Geist Gottes, in welchem ihr besiegelt seid auf den Tag der Erlösung.

V. 31: πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ

V. 31: Alle Bitterkeit, Ungestüm, Zorn, Lärmen und Lästern

---

[1]) παροργισμῷ ohne Artikel nach ℵ. A. B. bei L. T. Tr. W.-H. Gt.

[2]) Der text. rec. hat μήτε nach den Minuskeln, Chrysostomus (im Commentar, im Texte: μή, ebenso Theophylakt), Theodoret; aber die Majuskeln geben einstimmig μηδέ, so auch L. T. Tr. W.-H. Gt.

[3]) ἰδίαις, das W.-H. am Rande haben, nach ℵ* A. D. E. F. G. Minusk. It. Vulg. Goth. Kop. Sahid. Arm. Aeth. Peschittho, Basil. Euthalius (Cod.), Theodoret; Hieronymus, Augustinus (zweimal); ebenso L. T. Tr. Gt. Andere Lesarten sind: τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσίν Chrysost. Damascen. Theophylakt, Oekumen. ταῖς χερσὶ τὸ ἀγαθόν ℵc B. Vulg. (Cod. Arh.) Ambrosiaster; blos τὸ ἀγαθόν P. 17. 67** Clem. v. Al. (zweimal).

[4]) Die Vulgata: ad aedificationem fidei, ebenso It. Goth. Arm. Tertullian, Cyprian, Hilarius, Victorinus, Ambrosiaster. Nur D* E* F. G. 46 haben τῆς πίστεως.

βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ.

weiche von euch samt aller Bosheit.

V. 32: γίνεσθε δὲ[1]) εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν.[2])

V. 32: Vielmehr werdet gegen einander gütig, barmherzig, einander vergebend, sowie auch Gott in Christus euch vergab.

V. 25: Der Apostel greift das V. 22 gebrauchte Bild des Kleiderablegens wieder auf und wendet es auf einen bestimmten Fall an. Daß dieser spezielle Fall die Lüge ist, mag seinen Grund in dem besonderen Charakter der Lüge haben, die in der That eine Maske, eine falsche Hülle ist, hinter der sich die wahre Gesinnung verbirgt. Paulus motiviert die Warnung vor der Lüge mit dem Hinweis auf die innige, lebensvolle Verbindung, in welcher die Christen als Glieder ein und desselben Leibes zu einander stehen — ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.

Diese Motivierung zeigt zugleich, daß Paulus bei μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ zunächst den christlichen Mitbruder, nicht den Nebenmenschen überhaupt (Hieronymus, Haymo von Halberstadt, Justiniani, auch Grotius) im Auge hat. In der That steht die Lüge in directem Gegensatze zu der im vorigen Kapitel so warm und dringend empfohlenen Eintracht der Christen, denn mit Lügnern kann man keine Gemeinschaft haben. „Die Lüge zeugt von Feindschaft", sagt der hl. Chrysostomus.[3])

Die Worte λαλεῖτε — αὐτοῦ erinnern an Zach. 8, 16: דַּבְּרוּ אֱמֶת אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ.

V. 26 enthält eine Warnung vor ungerechtem Zorne. Der erste Teil des Verses ist ein wörtliches Citat von Ps. 4, 5 nach den LXX, der hebräische Text lautet: רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ erbebet (erzittert) und fehlet nicht.

Der erste Imperativ ist permissiv, wie er im Hebräischen öfters zu nehmen ist, z. B. 2. Sam. 18, 23; Jes. 45, 11. Der Sinn unserer Stelle ist also, wie ihn der hl. Thomas von Aquin angibt: Non

---

[1]) δέ ist von L. gestrichen nach B., einigen Minuskeln, Arm. Clem. v. Al., Orig. Damascen. Oekumen., von W.-H. in Klammern gesetzt, durch οὖν ersetzt bei D* F. (griech. T.) G. It., belassen von T. Tr. Gt. nach א, A. Dc E. K. L. P. It. (Cod f.) Vulg. Sahid. Kop. Peschittho, Chrysost. Euthal. (Cod.) Theodoret, Damasc. Theophylakt, Tertullian, Victorinus, Ambrosiaster, Hieronymus.

[2]) ὑμῖν nach א. A. F. G. P. It. Vulg. Goth. Sahid. Kop. Aeth. Clemens v. Al. Orig. Chrysost. (im Texte) Euthalius, Damascen. Tertullian, Victorin. Ambrosiaster, Hieronymus, Tr. und W.-H. (am Rande.) L. setzt ἡμῖν nach B. D. (griech. T.) E. (gr. Text) K. L. Vulg. (Cod. Amiat.) Orig. Theodoret, Damascen. Theophyl. ebenso Chrysostomus (im Commentar).

[3]) Τοῦτο (sc. μὴ ψευδώμεθα) φιλίας τεκμήριον, τὸ δὲ ἐνάντιον ἔχθρας (M. 62, 100).

praecipit, sed permittit, quasi dicat: Si sic est, quod motus irae insurgat, quod humanum est, nolite peccare, id est nolite perducere ad effectum per consensum.

Der Zusatz „die Sonne soll nicht untergehen über eurem Zürnen" spricht die Warnung aus, die Zorneserregung nicht durch längeres Anhalten zu nähren und zum sündhaften Zorn ausarten zu lassen. Der Zorn währe nicht über einen Tag! (μέτρον ἔδωκεν τῷ θυμῷ τῆς ἡμέρας τὸ μέτρον Theodoret; terminum irae statuit Theodor von Mops. ed. Swete I. p. 175). Ob die Warnung von irgend welchen psychologischen Gründen ausging, z. B. „weil die Affecte während des Schlafes tiefer und fester in der Seele wurzeln" (Bisping nach Chrysostomus) oder auf die Uebung der täglichen Gewissenserforschung (Reischl) beziehungsweise des Abendgebetes (Baumgarten) Rücksicht nahm, lassen wir dahingestellt. Uebrigens herrschte auch bei den Pythagoräern die Sitte, entstandene Zwistigkeiten jedesmal vor Sonnenuntergang beizulegen (Plutarch de Am. frat. p. 488 B. bei Wetstein).

παροργισμός kommt im N. T. nur hier vor, in den LXX 3. Kön. 15, 30; 4. Kön. 23, 36; Nah. 3, 18. Es bedeutet die spontane Zornesanwandlung, ὀργή dagegen die Zornesstimmung.

V. 27: μηδὲ δίδοτε τόπον διαβόλῳ kann entweder heißen: „räumet dem Teufel euer Herz nicht ein!" Ein mit Absicht länger unterhaltener und genährter Zorn bietet dem Teufel willkommenen Anlaß zu unheilvollem Wirken, „denn der Zorn des Mannes wirkt nicht Gottes Gerechtigkeit" (Jak. 1, 20). Oder es kann heißen: „machet dem Teufel nicht Platz (vgl. Luk. 14, 9) in dem Sinne: ziehet euch nicht feig vor ihm zurück, so daß er nunmehr Herr eurer Affekte wird. Die erste und zutreffendere Erklärung hat eine Reihe namhafter Vertreter, so Hieronymus, Theodor von Mopsueste (lat. Uebers.), Haymo v. Halberstadt, Thomas von Aquin u. a., für die zweite kann man sich auf Chrysostomus berufen, der sie in ausgiebiger Weise homiletisch zur Bekämpfung der Feindschaft verwertet.

διάβολος ist nomen proprium für Teufel, wie es sich schon aus 6, 11 ergibt (vgl. 2. Tim. 2, 26); als nomen appellativum für Verleumder (Peschittho; ferner Luther, Er. Schmid, Baumgarten-Crusius, Flatt u. a.) kann es schon deshalb nicht stehen, weil nicht einzusehen ist, welcher Zusammenhang zwischen der Warnung vor Verläumdern und der unmittelbar vorausgegangenen bestehen soll, denn daß unser Vers sich enge an den vorausgegangenen anschließt, zeigt μηδέ an (Winer § 55, 6 S. 455; Klotz ad Devar. II, 707; Hartung I, 210).

V. 28 enthält die Warnung vor Diebstahl.

ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω — man beachte das Partizip Prä-

sens, das in seiner eigentlichen Bedeutung zu belassen ist, also nicht mit qui furabatur (Vulgata), der stahl („der da stal" Cod. Tepl. und die anderen deutschen Uebersetzungen) aufzulösen ist. Das substantivische Partizip ὁ κλέπτων schließt jede Zeitbestimmung aus: der Stehlende, der Dieb stehle nicht mehr. Der annoch stiehlt, thue es für die Zukunft nicht mehr.

Nach V. 19 waren Unzucht und Habsucht die Gewohnheitslaster des Heidentums. Es ist denkbar, daß die Ausrottung so tief eingewurzelter Uebel nicht in allen Fällen sofort gelang. Da und dort mochte noch ein Funke der alten Leidenschaft unter der Asche fortglimmen, wie sich das in Korinth zeigte (1. Kor. 5, 1; 2. Kor. 12, 21), wo der heidnische Geist der Unzucht sich immer noch, wenn auch nur in einem einzelnen, dafür aber sehr bedenklichen Falle sich regte.

Auch sonst begegnen wir in den apostolischen Schriften Andeutungen, welche auf die Thatsache Bezug nehmen, die Paulus noch kurz vor seinem Tode constatierte, daß die Kirche ein Haus sei, „in dem nicht nur silberne und goldene Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene sich vorfinden, die einen zur Ehre, die anderen zur Schande" (2. Tim. 2, 20 vgl. Matth. 13, 48). Wir hören von „Hader, Neid, Eifersucht, Zwietracht, Verleumdung, Ohrenbläserei, Feindschaft" (2. Kor. 12, 20), von Prozeßsucht (1. Kor. 6, 7), von Härte gegen die Armen (Jak. 2, 14—16), von Arbeitsscheu (2. Thess. 3, 10—11), von „üppiger Schwelgerei" (Röm. 16, 18; Phil. 3, 19), von „Feinden des Kreuzes", d. h. der christlichen Entsagung, für welche der Apostel nur Thränen des tiefsten Schmerzes hatte (Phil. 3, 18), es wird geklagt über Habsucht und Geistesstolz und erstere als Grund des Abfalles Einiger bezeichnet (1. Tim. 6, 5. 9. 10. 20; Tit. 1, 11; 2. Petr. 2, 14 vgl. Jak. 4, 16; 5, 1). Unter den christlichen Lesern fanden sich mitunter „eitle Schwätzer" (Tit. 1, 10), „Streber", deren Vergangenheit wenig Vertrauen erweckte (1. Tim. 5, 24—25 vgl. 3, 6. 7) und auf die auch in der That kein rechter Verlaß war (1. Tim. 3, 8). Selbst Frauen gaben nicht immer ein gutes Beispiel, darunter solche, welche eine Art Frauenseelsorge ausübten (1. Tim. 5, 9—15); ja, in manchen Gemeinden ist es soweit gekommen, daß nur wenige es sind, die „ihr Kleid nicht befleckt haben" (Apok. 3, 4).

Nach all dem dürfen wir annehmen, daß Paulus mit ὁ κλέπτων auf Erfahrungen anspielte, die man zur Zeit an manchem Christen machen mußte. Daß es unter den ersten Christen viele Arme gab, ist bekannt, daß es aber unter diesen Armen gar manche gab, die mehr träge als arm waren und darum ihrer Armut mit unerlaubten Mitteln aufzuhelfen trachteten, mag man mit Grund hinter der folgenden Mahnung vermuten:

μᾶλλον δὲ κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν —

μᾶλλον δέ sagt Paulus, nicht um die vorausgehende Mahnung zu verbessern (Meyer), sondern zu steigern (vgl. Röm. 8, 34). Wer arm ist, hüte sich nicht blos vor Diebstahl, wozu die Armut so leicht verführt, vielmehr suche er durch Händearbeit, in ehrlicher Anstrengung sein Auskommen, ja, sorge so viel zu haben, um auch anderen zu helfen, die nicht arbeiten können. Die Arbeit um dieses Zweckes willen ist ein heiliger Dienst und der daraus erzielte Gewinn hat ethischen Wert.

V. 29—32 behandeln die Wortsünden und ihre Gegensätze.

V. 29: πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω —

οὐ oder μή in unmittelbarer Verbindung mit dem Verbum hat, wenn πᾶς vorausgeht oder folgt, immer die Bedeutung von οὐδείς beziehungsweise μηδείς, gerade so wie לֹא · · · כָּל 2. Mos. 10, 15; 20, 4; 2. Chron. 32, 15; Spr. 12, 21; 30, 30.

σαπρός ist ebenso doppelsinnig wie unser deutsches „faul", das von der sittlichen Verwesung, wie sie im Müßigen vorhanden ist, wie von der Verwesung des leiblichen Todes (vgl. „faule Fische" Matth. 13, 48) gebraucht wird. Hier steht es im ersteren Sinn, begreift daher alle Aeußerungen in sich, die das sittliche Leben ebenso wie die „Faulheit" untergraben. Chrysostomus und Theodoret führen einige namentlich auf, die sich freilich noch um ein bedeutendes vermehren ließen: αἰσχρολογία, λευδορία, συκοφαντία, βλασφημία, ψευδολογία καὶ τὰ τούτοις προσόμοια.

ἀλλὰ εἴ τις κ. λ. τ, ist elliptische Satzverbindung, zu ergänzen ist ἐκπορευέσθω nach ἀλλά. Solche Ellipsen finden sich häufig nach ἀλλά, besonders in johanneischen Schriften (vgl. Joh. 1, 8; 12, 25; 13, 18 u. s. w.).

Der negativen Mahnung oder Warnung, nie ein faules Wort auszusprechen, steht gegenüber die positive Mahnung, von der Zunge stets den allerbesten Gebrauch zu machen, nämlich πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας.

χρείας ist Genit. objectivus, näher Genitiv der Beziehung. Jede Rede soll erbauend wirken und diese Erbauung soll sich immer auf das jeweilige Bedürfnis erstrecken. Bedarf der Nächste unserer Hilfe, unseres Rates oder Trostes und will unsere Rede diesem dreifachen Zwecke dienen (auxilii, consilii, solatii causa), dann ist sie immer ein λόγος ἀγαθός und für jeden, den sie angeht, ein wahrer Liebesdienst — ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν. Chrysostomus läßt hier die doppelte Deutung zu, entweder = „damit der Hörende dir Dank wisse" (ἵνα χάριν σοι εἰδῇ ὁ ἀκούων) oder = man solle durch erbauliche Reden Lieblichkeit und

Anmut auf die Hörenden übertragen. Im letzteren Sinne auch Theodoret von Mopsueste: in quibus (sc. sermonibus ad aedificationem necessitatis) etiam et laetari convenit eos qui audiunt, und Theodoret: ἵνα φανῇ δεκτὸς τοῖς ἀκούουσιν.

Letztere Erklärung mag angehen, wenn man χάρις für sich allein betrachtet, aber in Verbindung mit δοῦναι heißt es immer nur Gnade, Gunst oder Wohlthat erzeigen (Lobeck ad Phryn. p. 18). Entschieden gegen den Wortlaut aber ist die erste Deutung: „Damit der Hörende dir Dank wisse", das ist die selbstverständliche Wirkung des empfangenen Liebesdienstes, aber Paulus sagt es nicht.

Man wird dem Wortlaute und dem Zusammenhange nur vollkommen gerecht, wenn man bei der Uebersetzung bleibt: „Damit es (sc. das Wort) wohlthue dem Hörenden." Ein Wort zur rechten Zeit, dem jeweiligen Bedürfnisse angepaßt, (quod et de necessariis scit iuvamen praestare Theodor von Mopsueste) erweist sich immer als gutes Werk, wenn es auch in wenig anmutiger und einschmeichelnder Form auftritt. Anders lautet die Mahnung Kol. 4, 6: „Eure Rede sei allezeit lieblich (ἐν χάριτι), mit Salz gewürzt, um zu wissen, wie ihr jedem (sc. Ungläubigen) antworten sollt". Dort spricht der Apostel nicht von der Art, wie die Christen unter einander, sondern wie sie den Heiden und Juden (πρὸς τοὺς ἔξω V. 5) gegenüber in ihren Reden sich verhalten sollen; da war eine gewiße „Anmut" der Rede allerdings angezeigt.

V. 30: καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ —

καί läßt vermuten, daß diese Ermahnung zunächst durch die unmittelbar vorausgehende hervorgerufen wurde, aber der heilige Geist wird nicht blos durch „faule Worte" betrübt, sondern auch durch alle anderen schon besprochenen Ungehörigkeiten, wie überhaupt durch jede Sünde, daher möchten wir den Vers nicht zu enge und ausschließlich mit dem vorhergehenden Verse verbinden und deshalb mit L. T. W.-H. und Gt. den Punkt nach ἀκούουσιν (V. 29) beibehalten.

Alle vorgenannten Leidenschaften und Laster stellen sich in feindlichsten Gegensatz zur Heiligkeit des Geistes, mit dem die Christen besiegelt wurden. Der hl. Geist wird durch dieselben zurückgestoßen, was der Apostel anthropopathisch mit betrübt sein ausdrückt. Der hl. Chrysostomus macht von dieser Redeweise folgende erschütternde Anwendung: „Ein schauerliches und furchtbares Wort . . . . wenn du eine Schmähredе ausstoßest, wenn du deinen Mitbruder schlägst, so schlägst du nicht ihn, sondern betrübst den heiligen Geist! Er hat uns zu einer königlichen Schaar gemacht, er hat uns nicht unter denjenigen gelassen, welch dem Zorne Gottes unterworfen sind — und du könntest ihn betrüben? . . . . ."

Ueber σφραγίζεσθαι ἐν τῷ πνεύματι vgl. die Erklärung zu 1, 13; ἐν gibt die Bestätigung zu dem dort Gesagten, daß wir den hl. Geist selbst als das Siegel zu denken haben, mit dem wir versehen wurden. εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως ist auch hier wie 1, 14 auf die zweite oder letzte Erlösung, wie sie in der Parusie Christi stattfindet, zu beziehen. Im heiligen Geiste haben wir das Siegel und damit die gesicherte Anwartschaft auf die ἀπολύτρωσις empfangen, mag nun zwischen ihr und der Gegenwart ein noch so großer Zeitraum liegen.

V. 31: Die einzelnen Ausdrücke πικρία, θυμός, ὀργή, κραυγή, βλασφημία, bedingen sich gegenseitig. Zuerst regt sich das bittere Gefühl, das dann zur heftigen Erregung fortschreitet, daraus die Zornesaufwallung, die sich dann in Geschrei und Lästern Luft macht. All das und überhaupt jede Herzensbosheit (σὺν πάσῃ κακίᾳ), mag sie auch gar nicht an die Oberfläche treten, verträgt sich nicht mit dem christlichen Geiste, darum fort damit! — ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν.

V. 32: γίνεσθε δέ — δέ leitet zur positiven Mahnung über und deutet zugleich die Steigerungen (= vielmehr) an, die in ihr gegenüber der negativen Mahnung liegt. (Ueber diese Bedeutung von δέ vergl. Winer § 53, 7, S. 411; Kühner § 526, 2.) „Es reicht", sagt der hl. Chrysostomus, „die Ablegung der einen Gewohnheit noch lange nicht aus, uns sofort die entgegengesetzte anzueignen, sondern es bedarf vielmehr wiederum erneuter Bemühung, um diese Tugenden sich wieder anzueignen."

Die einzelnen Ausdrücke gütig, barmherzig, versöhnlich erklären sich von selbst, es sind jene anziehenden Eigenschaften, die zum Wesen der christlichen Kalokagathie gehören und die Paulus nicht oft genug empfehlen kann (vgl. Röm. 12, 10; 13, 7; 15, 5 f.; 1. Kor. 13, 4 f.; 2. Kor. 13, 11; Gal. 5, 22—23; 6, 1—2; Phil. 4, 5. 8; Kol. 4, 6; 1. Thess. 4, 9; 5, 14—15; 1. Tim. 3, 3; 6, 11).

χαριζόμενοι ἑαυτοῖς einander vergebend. — Die Vulgata übersetzt donantes, wir würden nach dem Sprachgebrauch condonantes erwarten, da donare sonst nie intransitiv gebraucht ist. ἑαυτοῖς steht für das Reciprokpronomen ἀλλήλοις, wie auch sonst vgl. Mark. 10, 26; Joh. 12, 19; Kol. 3, 13. 16 und bei den Griechen häufig (Kühner § 455, 8).

Mit καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν erinnert der Apostel die Leser an die Pflicht, die sie haben, seiner Mahnung nachzukommen. Hatte Gott so große Güte, Nachsicht, Barmherzigkeit an ihnen geübt, indem er ihnen in Christo, ihrem Stellvertreter und einzigen Mittler (1. Tim. 2, 5) alles verzieh, dann ist dieses Verhalten Gottes für sie nicht nur ein Vorbild, sondern auch ein Antrieb, ein directer Befehl, gegen Mitmenschen nicht anders als versöhnlich und nachsichtig

zu sein. καθὼς καί vereinigt also hier in sich die comparative wie argumentative Bedeutung (vgl. Klotz ad Devar. II, 635 sq.). Paulus wollte ebensowohl sagen: „. . . . . werdet gegen einander gütig, barmherzig, so einander vergebend, wie Gott in Christus euch vergab", als: „. . . . . werdet . . . einander vergebend, denn Gott hat in Christus euch vergeben."

Fünftes Kapitel.

Inhalt: Nicht bloß nachsichtig und versöhnlich sollen die Christen unter einander sein, sie sollen vielmehr in **Liebe** sich zugethan sein und wie weit diese Liebe gehen müsse, können wir an Gott und Christus ersehen (V. 1—2).

Was die Christen aber vor allem **meiden** sollen, das ist die Unzucht und zwar nicht nur im Werke, sondern auch im **Worte**. In dieser Beziehung dürfen sie keine Nachgiebigkeit kennen, wie Gott gegen die Schuldigen keine kennt (V. 3—6). Als Kinder des Lichtes dürfen sie nichts mit den Werken der Nacht gemeinsam haben (V. 7—11a), vielmehr sollen sie solchen Dingen gegenüber mit ihrem **Tadel** nicht zurückhalten, denn das sei für die, welche es angeht, heilsam (V. 11b—14).

Sie selbst sollen ihr Leben weise einrichten in guter Benützung der Zeit und in treuer Beobachtung des göttlichen Willens (V. 15—17).

Weiter warnt der Apostel die Christen vor Völlerei und empfiehlt ihnen daher die **geistige Fülle**, die sich in Psalmen und Hymnen im stillen Herzensjubel und Dankgebete kundgiebt (V. 18—20).

Alsdann bespricht Paulus die **Standespflichten** und zwar zunächst die Pflichten der Eheleute. Pflicht des Weibes ist es, dem Manne zu gehorchen (V. 21—24), Pflicht des Mannes aber ist es, sein Weib zu lieben, wie sich selbst und zwar um Christi willen (V. 25—33).

V. 1—20: Fortsetzung der individuellen Pflichten.

V. 1: Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά,

V. 2: καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς[1]) καὶ παρέδωκεν

V. 1: So werdet nun Nachahmer Gottes als geliebte Kinder,

V. 2: und wandelt in Liebe, wie auch Christus euch geliebt hat und sich für uns hingegeben hat

---

[1]) So T. Tr. W.-H. Gt. nach ℵ* A. B. P. Minusk. Sahid. Aeth. Clem. v. Al. Euthal. Damasc. Theophyl. Victorin. — statt ἡμᾶς, wie der text. rec. und L. lesen, wofür sich allerdings ebenfalls eine Reihe von Zeugen vorfinden, so ℵc D. E. F. K. L. Jt. Vulg. Peschittho, Arm. Goth. Basil. Chrysost. Theod. Hieron. Ambros. u. s. w. Während sich hier die Zeugen ziemlich gleich halten und nur das Gewicht der drei älteren Handschriften die Kritik für die erste L. A. bestimmte, ist das weiter folgende ὑπὲρ ἡμῶν durch erdrückende Zeugen geschützt, denn ὑπὲρ ὑμῶν haben nur B., einige Minusk., spätere Versionen und von den Vätern erst Damasc.

ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.

V. 3: Πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρέπει ἁγίοις,

V. 4: καὶ[1]) αἰσχρότης ἢ[2]) μωρολογία ἢ εὐτραπελία, ἃ οὐκ ἀνῆκεν,[3]) ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία·

V. 5: τοῦτο γὰρ ἴστε[4]) γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης,[5]) οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.

V. 6: μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.

V. 7: μὴ οὖν γίνεσθε συνμέτοχοι αὐτῶν.

als Gabe und Opfer an Gott zum Dufte des Wohlgeruches.

V. 3: Unzucht und jede Art Unreinigkeit oder Habsucht soll nicht einmal genannt werden bei euch, wie es Heiligen geziemt,

V. 4: ebenso Gemeinheit oder Possenreden oder leichtfertiges Geschwätz, was unschicklich ist, sondern vielmehr Danksagung;

V. 5: denn das wisset und erkennet, daß kein Unzüchtiger oder Unreiner oder Geiziger, was Götzendiener heißt, am Reiche Christi und Gottes Erbteil hat.

V. 6: Niemand betrüge euch mit eitlen Worten. Denn um solcher Dinge willen kommt der Zorn Gottes über die Söhne des Ungehorsams.

V. 7: So werdet denn nicht ihre Genossen.

---

und nur in den „Parallelstellen," nicht im Commentare, ferner Victorinus, daher von W.-H. angezweifelt, von L. T. Tr. Gt. ganz aufgegeben, indem alle ὑπὲρ ἡμῶν lesen.

[1]) Statt καί liest L. ἤ nach A. D* F. G. Minusk. Euthal. (Cod.); Irenäus, Victorin. Ambrosiaster.

[2]) So nur T. (Gt.) nach ℵ* A. D* F. G. P. Minusk. It. Vulg. Sahid. Peschittho, Arm. Goth. Euthal. Iren. Victorin. Ambros.; dagegen L. Tr. W.-H. καὶ μωρολογία nach ℵ[a] B D[c] K. L. Kop. Aeth. Clem. v. Al. Chrysost. Theod. Damasc. Hieronymus.

[3]) L. T. Tr. W.-H. Gt. nach ℵ. A. B. P. 31. 67** 73 (17 bloß οὐκ ἀνῆκεν) Peschittho, Arm. Clem. v. Al. Euthal. Antioch. (Theodor v. Mopс.) It. Vulg. Iren. Cypr. Victorin. Ambros. Hieron. u. s. f. statt τὰ οὐκ ἀνήκοντα nach D. E. F. G. K. L. Basil. Chrysost. Theodoret, Damascenus.

[4]) Der text. rec. hat ἐστέ nach D[c] E. K. L. Theodor. Damasc. Theophylakt. ἴστε ist überwiegend bezeugt durch ℵ. A. B. D* F. G. P. It. Vulg. Goth. Sahid. Kop. Arm. Clem. v. Al. (zweimal) Chrysost. Euthal. Cyrill. v. Al. Aeth. Victorin. Ambros. Hieronymus, daher aufgenommen von L. T. Tr. W.-H. Gt.

[5]) Nach ℵ. B. 17. 67** Cyrill. v. Al. Hieronym. L. T. Tr. W.-H. Gt. — ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης bei A. D. E. K. L. P. Peschittho, Kop. Arm. Clem. v. Al. Chrysost. Theodor. Damasc. Erstere L. A. verdient den Vorzug, da ὅ ἐστιν auch durch F. G. It. Vulg. Goth. Cypr. Victorin. und Ambros. bezeugt und wenn letztere ἰδωλολατρία beziehungsweise idolorum servitus oder idololatria haben, so ist das eine durch Kol. 3, 6 veranlaßte Correctur.

V. 1 steht im engsten Anschlusse an 4, 32. Eben hatte der Apostel den Lesern ans Herz gelegt, sie sollen sein „gütig, barmherzig, einander vergebend, so wie auch Gott in Christus ihnen vergab", jetzt sagt er: „nehmet euch Gott zum Vorbilde in dem eben Gesagten, denn die Partikel οὖν resumiert (vgl. Röm. 10, 17; Gal. 4, 31; Winer § 53, 8a S. 414), daher die Widerholung von γίνεσθε.

ὡς τέκνα ἀγαπητά — damit stellt Paulus diese Nachahmung Gottes als natürliche Kindespflicht hin. Wie selbstverständlich, daß Kinder, die so geliebt sind, von Gott als ihrem Vater geliebt sind, auch diese Liebe erwidern und wie könnten sie das anders, als indem sie diesem liebenden Vater in gütiger, barmherziger, versöhnlicher Gesinnung nacheifern?[1]) ὡς τέκνα ἀγαπητά ist also nicht mit dem folgenden περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ zu verbinden (Hofmann); dies auch deshalb nicht, weil nach dieser Construction καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς eine überflüssige Zugabe wäre. Auch die Auffassung Meyers, daß V. 2 die Explikation von γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ θεοῦ enthalte, also angebe, worin die Nachahmung Gottes bestehen müsse, können wir nicht zugeben, da οὖν auf das Vorausgehende zurückweist und das, was dort gesagt ist, nur nochmals in einem Worte zusammengefaßt wird. Vielmehr bildet V. 2 eine besondere Mahnung, die Mahnung zur Liebe.

V. 2: καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ — „Die Hauptsache (τὸ κεφάλαιον) setzt er am Schluß", sagt der hl. Chrysostomus; ebenso Thomas von Aquin, indem er dem Apostel die Worte in den Mund legt: adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Die Steigerung liegt in der Art, wie die Liebe sich thätig erweisen soll, nämlich ebenso wie Christus geliebt hat, καθὼς ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν. Christi Liebe war aber eine Liebe bis zum Tode. Paulus hätte wie Gal. 2, 20 kurz sagen können ἠγάπησε καὶ παρέδωκε ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, da er aber nicht bloß den Thaterweis der Liebe Christi, sondern auch ihre vorbildliche Seite zeigen wollte, so hebt er ausdrücklich und mit Emphase den Opfercharakter der Liebesthat und die Aufnahme, die sie bei Gott fand, hervor. Darum genügt es ihm nicht, die Hingabe Christi als einfache προσφορά zu bezeichnen, sondern will sie als θυσία näher bestimmen.

προσφορά und θυσία sind also nicht zwei verschiedene Opferarten etwa im Sinne des Unterschiedes vom unblutigen (מִנְחָה) und blutigen (זֶבַח) Opfer oder, wie Harleß meint, zwischen objectivem (θυσία) und subjectivem (προσφορά) Opfer, sondern καί ist explikativ und θυσία zeichnet die προσφορά als Schlachtopfer aus; so verlangt es der paränetische Zweck des Apostels. Eine Liebe, die um unsertwillen zum

[1]) Thomas Aquin: . . . quia ad filium pertinet patrem imitari.

Schlachtopfer geworden, ist doch die höchste und ergreifendste Form der Liebe und die christliche Nächstenliebe kann wahrlich niemals genug thun, wenn sie nur einigermaßen ihr gleichförmig sein will.

Θυσία in der eben bezeichneten Bedeutung begegnet uns in den LXX. als Uebersetzung von זֶבַח 2. Mos. 34, 15; 3. Mos. 7, 29; 5. Mos. 12, 6. 27; 1. Sam. 2, 14 und im gleichen Sinne im N. T. Matth. 9, 13 (vgl. Hos. 6, 6); Luk. 2, 24; 13, 1; Act. 7, 41; 1. Kor. 10, 18; Hebr. 9, 23. 26; 10, 12.

Diese Bedeutung von Θυσία erhält ihre volle Beleuchtung durch den Zusatz εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, denn dieses Bild ist dem Brandopfer entlehnt (1. Mos. 8, 21; 3. Mos. 1, 9. 13. 17; 2, 9. 12; 3, 5). Brandopfer und Schlachtopfer wurden aber nicht unterschieden. Daß das Schlachtopfer Christi zugleich Sühnopfer war, ist für den paränetischen Zweck, den Paulus im Auge hat, zunächst nicht die Hauptsache, ist aber deutlich genug in ὑπὲρ ἡμῶν ausgesprochen, denn ὑπέρ bezeichnet nie die bloße Stellvertretung, steht also nie für ἀντί (Kühner § 435). εὐωδίας ist Gen. generis (Winer § 34, 3 Note 3). Auch hier darf der Genitiv nicht kurzweg in hebraisirender Weise dem Adjectiv εὐώδης gleichgesetzt werden, denn der Genitiv sagt aus, daß der Duft seinem Wesen nach Wohlgeruch sei, während das Adjectiv letzteren nur als Eigenschaft des Duftes gelten ließe (vergl. Kühner § 402 c.). Der Grund, daß das Opfer Christi in den Augen Gottes eine ὀσμὴ εὐωδίας, ein Gegenstand besonderen Wohlgefallens war, liegt in der Persönlichkeit des Opferers, dann in der Freiwilligkeit dieses Opfers[1]) und in seiner Bedeutung als Ausdruck der vollkommensten Liebe zu den Menschen und das ist es auch, was die Leser für eine ähnliche Liebe begeistern soll.

Der hl. Chrysostomus sieht den Vergleichungspunkt, in dem unsere Liebe mit der Liebe Christi zusammentreffen soll, in der Liebe zu den Feinden, doch spricht der Wortlaut weniger für den Umfang als für die Beschaffenheit der Liebe, nicht wer, sondern wie zu lieben sei, soll uns das Beispiel Christi lehren.

V. 3: Nachdem so der Apostel seinen Herzenswunsch, der in manigfachen Variationen durch den Brief spielt, die christlichen Brüder in Liebe und Eintracht zu wissen, angebracht hatte, kehrt er wieder zum Kapitel der Warnungen zurück, — δέ ist hier Ueberleitungspartikel (Winer § 53, 7) — und zwar wendet er sich vor allem gegen die schlimmste Sorte von Sünden, gegen die Hauptlaster der Zeit, Unzucht und Hab-

[1]) Theodoret: οὐ γὰρ ἀνάγκῃ καθάπερ τις δοῦλος ὑπήκουσεν, ἀλλ' ἑκὼν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν παρέδωκε.

sucht. Von ihnen sprach er 4, 19 als den Grundübeln des Heidentums, welche ihm mit erschreckender Deutlichkeit die Signatur innerer Verwesung und eines grauenvollen Ausganges aufgedrückt hatten. Daher drängt es ihn, gerade diesen Lastern mit der ganzen Tiefe des Abscheues entgegenzutreten und über sie die volle Schale des Unwillens auszugießen. Und wie zuwider ihm diese Laster seien, hätte er kaum deutlicher sagen können, als es in diesem Verse geschieht, wo er die Leser es fühlen läßt, daß schon ihr Name, das bloße Aussprechen derselben ihm Eckel errege.: πορνεία δὲ καί ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρέπει ἁγίοις —

Doch mag nicht bloß der Gedanke an die Häßlichkeit dieser unsauberen Dinge den Apostel zu dieser Warnung bestimmt haben, sondern auch die Erwägung der sittlichen Gefahr, die sich schon an ihre bloße Erwähnung knüpft.

πλεονεξία bedeutet auch hier wie 4, 19 die Habsucht, wie es überhaupt im N. T. nur in diesem Sinne vorkommt (vgl. Luk. 12, 15; Röm. 1, 29; 2. Kor. 9, 5; 1. Thess. 2, 5; 2. Petr. 2, 3. 14).

καθὼς πρέπει ἁγίοις — der Geist des Christentums verträgt sich mit keinem dieser Laster, weil er ein Geist der Entsagung ist. Auch liegt ein so ausgesprochen heidnisches Element in diesen Lastern, daß einem Christen schon die Erinnerung daran lästig sein muß.

V. 4: καί = (und) ebenso — fügt nicht eine neue Sünde an, sondern hebt ein besonderes Merkmal der ebengenannten ἀκαθαρσία hervor. Paulus charakterisiert das unzüchtige Wesen als Schändlichkeit αἰσχρότης. Das Wort ist nicht mit αἰσχρολογία zu verwechseln, wie es von der Mehrzahl der Erklärer (auch schon von Oekumenius) geschieht, sondern in seiner eigentlichen Bedeutung zu belassen. Die sittliche Entrüstung des Apostels konnte sich nicht entschiedener aussprechen, als wenn er das Unzüchtige kurzweg häßlich und „schändlich" nennt. Ein solches Verdammungsurteil kennzeichnet ein für allemal die Stellung, welche der Christ zu diesen Dingen einzunehmen hat. So unnatürlich das Wohlgefallen am Häßlichen wäre, ebenso unnatürlich, weil dem Geiste und Wesen des Christentums entgegen, wäre für den Christen das Wohlgefallen am Unsittlichen. In dieser Beziehung gibt es keine Ausnahme. Mag das unzüchtige Wesen in unsittlichen Handlungen oder in unsauberen Reden sich kundgeben, vor dem christlichen Gewissen gilt alles gleich schändlich. Diesen Gedanken bringt der Apostel zum Ausdrucke, indem er die μωρολογία und εὐτραπελία zur αἰσχρότης in Parallele setzt.

μωρολογία bedeutet nach seinem Etymon (μωρός att. μῶρος = ἄνους Suidas) ein unsinniges, närrisches Gerede. Das Wort findet sich bei

Aristoteles Physiognom. p. 148, 19 und nach Wetstein bei Antigonus de mirab. 126. In die römische Sprache wurde das Wort in der Adjectivform morologus eingeführt wahrscheinlich durch Plautus (Persa 49 und Pseudulus 12, 64).[1])

Da μωρολογία von Paulus derselben sittlichen Kategorie wie αἰσχρότης zugewiesen wird, so ist damit wohl die in Witze gehüllte Unanständigkeit gemeint. Auf diese Deutung läuft auch die lange Erklärung des hl. Chrysostomus in der 17. Homilie zu unserem Briefe hinaus.

εὐτραπελία gehört zu jenen Wörtern, deren Bedeutung vom ursprünglich günstigen Sinne nach und nach geradezu in's Gegenteil umschlug. Bei Plato, Aristoteles, Aristophanes,[2]) ja noch bei Diodor von Sizilien und Josephus Flavius hat es die Bedeutung von Wohlgewandtheit (entsprechend der Bedeutuag des Compositums von τρέπω und εὖ) und wurde besonders gerne von witziger, spaßhafter Rede gebraucht. Da der feine Scherz und schlagende Witz mehr in der Umgangssprache der Städter als der Landleute auftritt, so ging das Wort bei Griechen und Römern im Sinne von ἀστειότης und urbanitas; als aber mit dem Verfall der Sitten in den Städten auch dieses Wort in üblen Ruf kam, verstand man unter εὐτραπελία nur mehr das Frivole, Unverschämte im Gegensatze zum pudor subrusticus.[3]) In diesem Sinne finden wir εὐτραπελία in der Ethymologia Magna und ebenso bei Suidas umschrieben mit μωρολογία, κουφότης, ἀπαιδευσία und in ähnlichem Sinne schildert auch der hl. Chrysostomus den εὐτράπελος als einen verschmitzten, veränderlichen, unbeständigen Menschen, der alles aus

---

[1]) Persa 49: amoris vitio, non meo nunc tibi morologus fio. Pseudulus 1264: sermonibus morologis uti. Wetstein citiert noch den Miles gloriosus (ebenso Cadie), wo aber das Wort nicht vorkommt. Bei Plutarch moral. 504 A. und bei Athanäus VI p. 270 F findet sich μωρολογεῖν.

[2]) Plato de Rep. 8, 563 et Stallbaum p. 365: οἱ δὲ γέροντες ξυγκαθιέντες τοῖς νέοις, εὐτραπελίας τέ καὶ χαριεντισμοῦ ἐμπίπλανται, μιμούμενοι τοὺς νέους, ἵνα δὴ μὴ δοκῶσι ἀηδεῖς εἶναι μηδὲ δεσποτικοί. — Aristoteles Ethic. Nicom. 4, 14: οἱ δὲ ἐμμελῶς παίζοντες εὐτράπελοι προσαγορεύονται, οἷον εὔτραποι.

Aristophanes Vesp. 468 — 70 ed. Parisiis 1838 p. 130:

Οὔτε τίν' ἔχωμεν πρόφασιν,
οὔτε λόγον εὐτράπελον,
αὐτὸς ἄρχων μόνος.

[3]) Tacitus Hist. III, 32: mox tertiadecumanos ad extruendum amphitheatrum relictos, ut sunt procacia urbanae plebis ingenia, petulantibus iurgiis inluserant. III, 62: Valens . . . procax moribus neque absurdus ingenio, ni famam urbanitatis per lasciviam peteret. (ed. Halm p. p. 106. 119.)

sich machen kann und der alle Augenblicke ein anderer ist. Suidas wendet auf ihn die Stelle aus Cornelius Nepos über Alcibiades an: „bei den Athenern war er vollendeter Athener, bei den Lacedämoniern Lacedämonier, bei den Thebanern Thebaner.[1]) Ferner sagt der heil. Chrysostomus, unter εὐτραπελία sei die Possenreißerei zu verstehen, welche ihren Stoff von heiligen Dingen nehme, und er denkt dabei hauptsächlich an die Parodie der hl. Schrift, die in der That immer frivol ist.

Daß der Apostel mit εὐτραπελία mehr frivole Worte als Werke meint, beweist der Gegensatz ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία.

ἃ οὐκ ἀνῆκεν — Die Vulgata übersetzt quae ad rem non pertinet, sie verbindet also ἀνῆκεν nur mit εὐτραπελία, aber die μωρολογία ist nicht weniger ungeziemend, wie denn auch einige Codd. haben; τὰ οὐκ ἀνήκοντα.

ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία — zu ergänzen ist ἔστω nach dem Gesetze der Brachylogie, welche besonders bei einem mit einer adversitativen Conjunction wie hier eingeleiteten Gegensatze aus dem voranstehenden negativen Worte ein affirmatives entlehnt (vgl. Kühner § 597 m).

Des Christen Rede soll Dankbarkeit atmen, denn sein ganzes Leben bildet eine fortlaufende Kette von Gnaden und Wohlthaten, die ihm die Dankbarkeit zur ersten und heiligsten Lebenspflicht machen. An dieser Lebenspflicht versündigt sich, wer unzüchtige Reden führt, sie sind im Munde eines Christen geradezu verbrecherisch.

Hieronymus[2]) vermutet, daß Paulus εὐχαριστία im Sinne von Anmut der Rede gebraucht habe, weil die Hebräer ebenfalls „lieblich" und „dankbar" mit ein und demselben Worte bezeichnen und weil εὐχαριστία in der üblichen Bedeutung von Danksagung ein inconcinner Zusatz sei, da man als Gegensatz zu den gemeinen, ausgelassenen Reden anmutige und liebliche Reden erwarte; aber weder bei den Griechen noch im N. T. kommt εὐχαριστία in dieser Bedeutung vor.

V. 5 geht auf die V. 3 genannten Laster zurück und begründet deren Verbot mit dem Hinweis auf ihre entsetzlichen Folgen. Diese

---

[1]) ed. Bernhardy I, 1 p. 656: οὕτω δ' ἦν εὐτράπελος τὴν φύσιν, ὥστε παρ' Ἀθηναίοις Ἀθηναῖος ἦν ἄκρος, καὶ Λάκων Λακκεδαιμονίοις, καὶ Θηβαίοις Θηβαῖος.

[2]) Comment. in l.: Forsitan igitur gratiarum actio in hoc loco non ista est nominata: juxta quam gratias agimns Deo, sed juxta quam grati sive gratiosi et salsi apud homines appellamur. Stultiloquium enim et scurram non decet esse Christianum. Decet autem sermonem ejus sale esse conditum, ut gratiam apud audientes habeat. Hieronymus stützt sich auf Origenes, der vermutet, Paulus habe hier ein sonst ungebräuchliches Wort, nämlich εὐχαρισία, gesetzt. In den Catenae von Kramer p. 190, 34 und p. 191, 1 scheint ein Schreib- oder Druckfehler vorzuliegen, es ist nämlich statt εὐχαριστία — εὐχαρισία zu lesen, nur so hat die Stelle einen Sinn.

Folgen sind der Verlust des himmlischen Erbteils und die Schrecken des göttlichen Zornes.

Τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ. —

Einzelne Erklärer wie Calvin und von den Neueren Harleß, de Wette, Meyer, Eadie, auch Winer § 45, 8 nehmen ἴστε indikativisch, während weitaus die Mehrzahl der Erklärer im Sinne der Aelteren beim Imperativ bleibt, wofür auch γάρ spricht, das hier eher confirmative als causale Bedeutung hat und darum nach dem Zusammenhang einen Imperativ und nicht einen Indikativ erwarten läßt = dies wisset und erkennet doch ja, daß u. s. w. (Kühner § 509, 8 a). Es ist eine feierliche, eindringliche Mahnung, wir dürfen sagen, eine Drohung, in welche die Paräneſe plötzlich übergeht. Der strenge Ton erklärt sich aus dem Charakter und der Widerstandskraft der bekämpften Sünden. Der Apostel stellt allen, die solches thun, den Verlust der κληρονομία in sichere Aussicht. Konnte er mit Aergerem drohen? Die κληρονομία, das dem Christen zugesicherte Erbe, bestehend im Anteil am Reiche Christi und Gottes (vgl. die Erklärung zu 1, 11) ist des Christen höchste Hoffnung. In ihr gipfeln alle seine Wünsche, ihr gelten Gebet und Opfer und der ganze Riesenkampf der Tugend, an sie denkt er in allen großen Momenten des Lebens und findet in diesem Gedanken Trost, wo ihn sonst aller Trost verlassen. Und wie der Gedanke an die κληρονομία das Leben des Christen verklärt, so auch sein Sterben. Sie nimmt dem Tode seine Grauen und Bangen und breitet über die Nacht des Grabes das Morgenglühen jenes Tages, dem keine Nacht mehr folgt.

Wer daher einen Christen um die κληρονομία bringt, liefert ihn dem allerschlimmsten Lose, dem Verluste des Reiches Christi und damit dem ewigen Verderben, der ewigen Gottverlassenheit aus, Grund genug für jeden, der es gut mit sich selbst meint, sich vor der Sünde zu hüten, deren Strafe so furchtbar ist.

Daß dieser Zustand der Gottverlassenheit ein wohlverdienter ist, begründet Paulus in dem Relativsatze ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, den wir auf alle drei Sünden beziehen, denn nicht bloß der Habsüchtige, auch der Unzüchtige und der Unreine treibt Götzendienst, da sie einerseits die Laster der Heiden ausüben (vgl. 4, 19) und anderseits thatsächlich von Gott abgefallen sind, indem sie sich in den Dienst der Unzucht und des Mammons gestellt hatten.

βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ ist das himmlische Reich, wo Christus als Mitherrscher zur Rechten Gottes sitzt (vgl. Erklärung zu 1, 20).

ἐν τῇ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ könnte auch heißen: „Im Reiche Christi, welcher auch Gott ist", — so schon der hl. Hieronymus und eine Reihe Späterer, aber es liegt weder ein äußerer noch innerer Grund zur Annahme vor, daß der Apostel in dieser Weise einen unter den Lesern allgemein zugestandenen Glaubenssatz bemerklich machen wollte, auch steht Hieronymus mit seiner Ansicht unter allen älteren Erklärern ganz vereinzelt da, selbst Origenes, dem er im Commentar zu unserem Briefe so oft und beinahe buchstäblich folgt, teilt die allgemeine Auffassung, da er in der Erklärung vor Θεοῦ den Artikel τοῦ einsetzt (Catenae l. c. p. 191).

Aber der Verlust der κληρονομία ist nicht die einzige Strafe, welche die Unzüchtigen und Habsüchtigen trifft, es wird sich nach V. 6 auch der Zorn Gottes über sie entladen. Was das heißt, sagt der Apostel nicht, weil die Drohung schon an sich verständlich genug ist.

V. 6: μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. —

Unter μηδείς konnte Paulus bestimmte, den Lesern bekannte Persönlichkeiten im Auge haben, welche mit den mehrfach erwähnten Lastern befleckt werden und die nebenzu darauf ausgingen, bei anderen das sittliche Gefühl abzustumpfen, indem sie entweder das Häßlichste dieser Laster verhüllten, ihnen sogar gute Seiten andichteten oder sie als etwas Indifferentes ausgaben, also sich benahmen, wie die späteren Gnostiker, die unter der Firma des Christentums die schändlichsten Orgien feierten, denen sie sogar den Anstrich einer religiösen Feier gaben und so das Christentum in den Augen der Heiden in einer Weise discreditierten, daß die Christen die schwersten und kränkendsten Vorwürfe zu hören bekamen und der berühmte christliche Apologet Justinus[1]) sich veranlaßt sah, vor Kaiser und Senat gegen jene Anschuldigungen zu protestieren, die seinen Glaubensgenossen aus dem unsittlichen Treiben der Gnostiker erwuchsen.

Daß der gnostische Antinomismus schon zur Zeit unseres Briefes, wenn auch unter einem anderen Namen, sich da und dort an die Christen heranmachte, ist durch den Kolosserbrief erwiesen, daß der Apostel aber hier auf diese Erscheinung anspielte, ist zu bezweifeln und zwar deshalb, weil er es kaum bei dieser Anspielung hätte bewenden lassen, vielmehr hätte er sicher auch die eine oder andere Antithese gegen gnostische Lehr-

[1]) Freimüthig erklärt Justinus in seiner Verteidigungsschrift, diejenigen seien keine Christen, deren Leben nicht den christlichen Lehren gemäß erfunden würde (οἳ δ'ἂν μὴ εὑρίσκωνται βιοῦντες ὡς ἐδίδαξε sc. ὁ Χριστός), wenn sie auch mit dem Munde sich als Christen bekennen, ja er bittet sogar um Bestrafung derjenigen, welche den schönen Namen „Christen" zu schändlichem Leben mißbrauchen. (Apol. I, 16 ed. Otto p. 172.)

meinungen eingeflochten, wovon sich aber im Briefe keine Spur findet, wenigstens sich nicht nachweisen läßt. Es ist daher wahrscheinlicher, daß Paulus bei μηδείς an Heiden dachte, welche Christen gegenüber ihre Laster beschönigten und sich zu ihrer Rechtfertigung auf Gründe hinausredeten, die näher besehen ohne Inhalt (κενοῖς λόγοις) waren.

διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. — διὰ ταῦτα mit Nachdruck vorangestellt, um den Gegensatz der Anschauungen möglichst stark hervorzukehren = so spiegeln jene euch vor, ich aber sage, gerade dieser Dinge willen kommt der Zorn Gottes, d. h. bricht das göttliche Strafgericht über sie herein. Also nicht bloß werden die Lasterhaften vom himmlischen Reiche ausgeschlossen, sondern es werden noch positive Strafen über sie verhängt und zwar Strafen, in denen sie fühlen sollen, wie sehr sie Gott erzürnt hatten. Die Heftigkeit der Strafen wird anthropopathisch durch „Zorn Gottes" ausgedrückt.

Ueber υἱοὶ τῆς ἀπειθείας vgl. Erklärung zu Eph. 2, 2.

V. 7: μὴ οὖν γίνεσθε συμέτοχοι αὐτῶν —

οὖν ist syllogistisch = wenn dem so ist, so folgt auf alle Fälle (vgl. Kühner § 545, 2), daß ihr nicht Mitgenossen dieser „Söhne des Ungehorsams" sein könnet, denn wer wird es riskieren wollen, dieser doppelten Strafe zu verfallen, zumal die Leser, die noch durch eine besondere Scheidewand von den υἱοὶ τῆς ἀπειθείας getrennt sind? — worüber in den folgenden Versen.

V. 8: ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε, —

V. 8: Denn ihr waret einst Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht im Herrn; so wandelt als Kinder des Lichtes,

V. 9: ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς[1]) ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ, —

V. 9: denn die Frucht des Lichtes besteht in jeglicher Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit, —

V. 10: δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ,

V. 10: prüfend, was da sei dem Herrn wohlgefällig,

V. 11: καὶ μὴ συνκοινωνεῖτε[2]) τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε.

V. 11: und lasset euch nicht ein mit den unfruchtbaren Werken der Finsternis, vielmehr weiset sie zurecht.

V. 12: τὰ γὰρ κρυφῇ γινό-

V. 12: Denn was da in der

[1]) πνεύματος (text. rec.) nach D^{c} E** K. L. Chrysost. Theod. Damascen. ist wohl Glossem aus Gal. 5, 25. φωτός ist überwiegend bezeugt durch ℵ. A. B. D. E* F. G. P. Minusk. It. Vulg. Goth. Peschittho (ed Schaaf), Kop. Arm. Aeth. Victor. Ambrosiaster, Hieronymus u. A.

[2]) συνκοινωνεῖτε statt συγκοινωνεῖτε (text. rec. L.) nach ℵ. A. B* D* F. G. L.

μενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστιν καὶ λέγειν·

V. 13: τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται· πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν.

V. 14: διὸ λέγει· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει ὁ Χριστός.

Heimlichkeit von ihnen geschieht, ist schändlich davon auch nur zu reden;

V. 13: alles aber, wenn es zurechtgewiesen wird, wird vom Lichte offenbar gemacht; denn alles, was geoffenbart wird, ist Licht.

V. 14: Darum heißt es: wache auf, der du schläfst und stehe auf von den Todten und so wird dir Christus leuchten.

V. 8: ἦτε ist mit Nachdruck vorangestellt. Entsprechend dem folgenden δέ sollte man nach ἦτε ein μέν erwarten, indes begegnet uns eine solche Weglassung auch bei den Griechen, z. B. Xenoph. Anab. 3, 4, 41: μένε ἐπὶ τῷ στρατεύματι, ἐγὼ δὲ ἐθέλω πορεύεσθαι[1]) Kyr. 3, 2, 12: προσάγουσι τοὺς αἰχμαλώτους δεδεμένους, τοὺς δέ τινας καὶ τετρωμένους.

σκότος steht synekdochisch für ἐσκοτωμένοι (vgl. 4. 18), wie φῶς für πεφωτισμένοι (vgl. 1, 18), jedoch ist diese Ausdrucksweise nicht zufällig, sondern dient zur Steigerung des Begriffes = ihr waret ganz finster, wie ihr jetzt ganz Licht seid (vgl. Kühner § 346, 2).

νῦν δέ — jetzt aber. δέ, das sonst nur Verschiedenes anfügt (Winer § 53, 7), bezeichnet hier den scharfen Gegensatz. Chrysostomus: „Bedenket doch, will er sagen, was ihr einst waret und was ihr jetzt geworden seid!"

φῶς ἐν κυρίῳ — In V. 14 nennt der Apostel den Herrn Licht, die natürliche Folge ist daher, daß, wer ἐν κυρίῳ, in Lebensgemeinschaft mit Christus steht, auch an seinem Lichte participiert. Das geschieht nun in einer Weise, daß wir vom Lichte Christi nicht bloß erleuchtet, sondern auch durchleuchtet werden, so daß wir nicht nur selbst licht und hell sind, sondern auch für andere zum Lichte werden, gerade so, wie der Hohlspiegel das auf ihn fallende Licht nicht nur annimmt, sondern auch wieder an andere Gegenstände abgibt. Aufgabe des Christen ist es, zuerst Licht zu sein vor Gott, dann aber auch Licht zu sein für andere. Insoferne hat der hl. Hieronymus recht, wenn er die Gerechten »lumen mundi« nennt. Er hat das Wort Christi für sich: „ihr seid das Licht der Welt" (Matth. 5, 14), das übrigens schon Paulus im Briefe an die Philipper (2, 15) verwertet hatte.

ὡς τέκνα φωτός περιπατεῖτε hat somit keinen anderen Sinn als:

[1]) Kühner (z. St.) nennt diese Ausdrucksweise „ungenau", Krüger (z. S.) dagegen erklärt sich die Weglassung von μέν damit, daß „beim ersten Verbum der Gegensatz noch gar nicht gedacht wird."

„Ihr, die ihr ein Lichtleben empfangen, wandelt fortan auch als Lichtkinder, euer Leben sei eine Leuchte für andere!" —

Das syllogistische οὖν fehlt, um der Ermahnung stärkeren Nachdruck zu geben (vgl. Kühner § 546, 5a; Dissen Excursus (II) de Asyndeto apud Pindarum p. 346).

V. 9 gibt an, in welcher Weise die an den Christen bewirkte Durchleuchtung auch nach außen hervortrete oder in welcher Weise das auf die christliche Seele einfallende Licht Christi im äußeren Leben sichtbar werde. Es geschehe dies ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ. —

Paulus nennt diese Tugenden καρπὸς τοῦ φωτός, nicht ἔργα τοῦ φωτός; damit bezeichnet er sie als Ausstrahlungen oder Manifestationen dieses Lichtes und nicht als bloße Wirkungen desselben. Wirkungen brauchen mit den Ursachen nicht naturverwandt zu sein und sind es auch in den meisten Fällen nicht, dagegen besitzt die Frucht stets die Natur des Samens, so besitzen die genannten Tugenden die Natur des Lichtes, das sie erzeugt, sie sind somit gleich ihm übernatürlicher Ordnung.

Hier möge als Ergänzung die Bemerkung des heiligen Thomas von Aquin zu Gal. 5, 22 eine Stelle finden: Quod producitur ex aliquo praeter naturam ejus, non habet rationem fructus, sed quasi alterius germinis. Deus humanae naturae quaedam semina inseruit scil. naturalem appetitum boni et cognitionem, et addidit etiam dona gratiae. Et ideo, quia opera virtutum ex his naturaliter producuntur, fructus dicuntur. Diese Sätze, übergetragen auf die vom Lichte Christi durchleuchtete christliche Natur, geben unserer Erklärung die Bestätigung.

Aber noch ein anderer Gedanke findet in καρπός seinen Ausdruck, nämlich daß die Frucht ein Doppeltes voraussetzt, eine befruchtende und eine empfangende Kraft, daß also die genannten Tugenden nicht ausschließlich Erzeugnis des Lichtes Christi, sondern auch der menschlichen Freiheit sind.

καρπός sagt endlich der Apostel, nicht καρποί, um eben diese Tugenden als eins in Wurzel und Wesen darzustellen, also anzudeuten, daß sie nur formell verschiedene Erscheinungen ein und derselben christlichen Sittlichkeit seien.

ἀγαθωσύνη ist ein ausschließlich paulinisches Wort (vgl. Röm. 15, 14; Gal. 5, 22; 2. Thess. 1, 11). Die Vulgata übersetzt es mit bonitas und bonitas erklärt Hieronymus im Sinne der Stoiker als die Güte, welche weniger in Worten und in den Manieren als vielmehr im Handeln, im thatsächlichen Wohlthun sich äußert. Non multum

bonitas a benignitate diversa est . . . . sed in eo differt, quia potest bonitas esse tristior, et fronte severis moribus irrugata, bene quidam facere et praestare quod poscitur; non tamen suavis esse consortio, et sua cunctos invitare dulcedine.[1])

Indem der Apostel ἀγαθωσύνη noch durch πάσῃ näher bestimmt, spricht er aus, daß, wo immer diese Tugend wirksam sei, also in jeder guten That des Christen sich Christi Licht reflectiere und damit auch Christi Werk sich fortsetze. Daß dies wieder ganz im Sinne des Herrn gesprochen ist, ersehen wir aus Matth. 5, 16. Dort fordert Jesus die Jünger auf, sich mit ihren guten Werken sehen zu lassen zur Verherrlichung des Vaters. Demselben höchsten Zwecke ist aber das ganze Werk Christi gewidmet (Joh. 17, 1—8), somit geschieht jedes Werk, insoferne es diesem Zwecke dient, im Geiste Christi und ist mit Rücksicht auf diesen Zweck Christi eigenes Werk.

Um als „Frucht des Lichtes" zu gelten, muß aber die ἀγαθωσύνη verbunden sein mit der δικαιοσύνη. Die meisten Erklärer verstehen unter δικαιοσύνη die gesellschaftliche Tugend der Gerechtigkeit, was unseres Erachtens eine zu enge Fassung ist.

Wenn der Apostel die Leser ermahnt, als Lichtkinder zu wandeln und diese Ermahnung damit begründet (γάρ), daß die Frucht des Lichtes in ihrer Gerechtigkeit bestehe, so kann er wohl kaum bloß an das suum cuique gedacht haben, sondern vor allem an ihre sittliche Rechtschaffenheit und ἀλήθεια heißt dann auch nicht Wahrhaftigkeit im Gegensatze zu ψεῦδος, sondern die subjective Glaubenswahrheit als Wurzel und Grundlage sowohl der ἀγαθωσύνη wie der δικαιοσύνη.

V. 10: δοκιμάζοντες ist nicht als Imperativ aufzulösen, vielmehr ist es Modalitätsbestimmung des Imperativs περιπατεῖτε. Die Leser sollen als Lichtkinder wandeln, indem sie prüfen, was dem Herrn wohlgefällig sei.

Das Ergebnis dieser Prüfung liegt auf der Hand. Wie ihre Eigenschaft als Lichtkinder ihnen jede Gemeinschaft mit den Söhnen des Ungehorsams verbietet, so muß dieselbe Eigenschaft ihnen jede Teilnahme an den Werken der Finsternis untersagen, denn was hat das Licht mit der Finsternis, das in Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit fruchtbare Licht mit den nichtsfruchtenden Werken der Finsternis zu schaffen? Vielmehr müssen die Lichtkinder von solchen Werken, als ihrem Wesen widerstreitend, innerlich abgestoßen werden, ja dieser Widerspruch muß sie zum directen Kampfe gegen dieselben drängen. Dieses negative und positive Verhalten wird den Lesern in V. 11 zur Pflicht gemacht.

[1]) Migne P. L. tom. 26 p. 420.

V. 11: καὶ μὴ συνκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε. —

συνκοινωνεῖτε — συν weist auf andere hin, die schon eine solche Gemeinschaft unterhalten, ist somit die weitere Ausführung von V: 7.

τοῖς ἀκάρποις ἔργοις — Paulus spricht von „Werken", nicht von „Früchten" der Finsternis, weil sie dem in der Finsternis befindlichen Menschen nicht inhärent sind, also nicht mit Naturnotwendigkeit auftreten, sondern Ausartungen des freien Willens sind (vgl. Erklärung zu V. 9).

κοινωνεῖν mit dem Dativ steht sonst im Griechischen meistens nur bei Personen im Sinne von „Verkehr, Umgang haben mit Einem" (Kühner § 423, 8), bei Sachen dagegen mit dem Genitiv, während es im N. T. gewöhnlicher den Dativ der Sache bei sich hat (Röm. 12, 13; 15, 27; 1. Tim. 5, 22; 1. Petr. 4, 13; 2. Joh. 11) und nur einmal den Genitiv (Hebr. 2, 14).

μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε — μᾶλλον δὲ καί soll nicht eine Correctur des vorausgehenden Ausdruckes, sondern eine eigentliche Steigerung in der Sache bezwecken (vgl. Hartung a. a. O. I, 134). Mit der bloßen Unterlassung schlimmer Handlungen ist nicht alles abgethan, sondern mehr noch muß geschehen, die Christen müssen offen und entschieden Stellung gegen sie nehmen, dürfen mit dem Tadel nicht zurückhalten und zwar um so weniger dann, wenn es sich um Dinge handelt, deren Schändlichkeit auch zu nennen die Zunge sich sträubt.

V. 12: τὰ γὰρ κρυφῆ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστιν καὶ λέγειν —

καί als Adverb mit dem Begriffe der Steigerung in der Bedeutung auch = sogar, ist nichts Seltenes (vgl. Hartung I, 125; Klotz ad Devar, II, 633 sq.(.

κρυφῆ, nach anderen κρυφῇ (vgl. Ellendt, Lex. Soph. s. v. und K. H. A. Lipsius, Grammatische Untersuchungen über die biblische Gräcität S. 6 f.) kommt im N. T. nur hier vor, öfter bei den LXX Deut. 28, 57; Sap. 18, 9; 3. Makk. 4, 12, ferner bei Xenophon, Pindar, Sophokles.

Daß unser Vers die Begründung von μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε enthalte und nicht von μὴ συνκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους (Anselm, auch Harleß), ist so ziemlich allgemein zugegeben, denn Ersteres ist ein neuer Gedanke und erwartet eine Begründung, Letzteres ist schon und zwar wiederholt in den VV. 3, 4, 5, 8 begründet worden.

Steht nun aber dieser Zusammenhang von ἐλέγχετε und unserem Verse fest, so frägt es sich, wie diese Begründung zu deuten sei. Es

scheint nämlich hier ein Widerspruch obzuwalten zwischen der Pflicht, gewisse Sünden gar nicht zu nennen und der anderen Pflicht, die Sünder zurechtzuweisen, was doch nur mit Nennung der betreffenden Sünden geschehen kann. Schon Theophylakt hat diese Schwierigkeit gekannt und damit zu heben gesucht, daß er ἐλέγχειν nicht als ein Zurechtweisen mit Worten, sondern mit Werken erklärte. Das Leben der Christen müsse wegen seines tiefen Gegensatzes zum Leben der Heiden für die letzteren ein beständiger Vorwurf gewesen sein (so auch Bisping). Diese Ansicht scheitert an der Bedeutung von ἐλέγχειν, das stets nur ein mündliches Zurechtweisen anzeigt, auf ein faktisches also nie ohne besondere Angabe bezogen werden kann.

Andere suchen sich damit zu helfen, daß sie ἐλέγχετε nicht durch V. 12, sondern durch V. 13 begründen lassen oder die Verse 12 und 13 in das Verhältnis von Concessiv- und Adversativsatz zu einander setzen. Das Erstere geschieht vom hl. Thomas von Aquin, das Letztere von einigen Neueren.

Im Anschlusse an die schon erwähnte Ansicht des hl. Anselm bezieht Thomas von Aquin[1]) V. 12 auf die erste Hälfte des V. 11: μὴ συνκοινωνεῖτέ κ. τ. λ., läßt also gleichfalls diese durch jenen begründet sein. Duas monitiones posuit: Prima ut non communicarent operibus tenebrarum. Secunda ut redarguerent peccatores. Primo ponit rationem primae monitionis. Dicit ergo: bene dixi, nolite communicare . . . .: Quare? quia quae in occulto fiunt ab ipsis, turpe est dicere. Dagegen gibt Thomas den Zusammenhang von der zweiten Hälfte des V. 11: μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε und V. 13 in folgendem Syllogismus an:

Jede Zurechtweisung ist eine Art Offenbarung. Jede Offenbarung aber geschieht durch das Licht. Ihr Christen seid das Licht, — folglich steht es euch zu, zurechtzuweisen.

Diese Beweisführung könnten wir gelten lassen, wenn V. 12 zu μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε in gar keiner Beziehung stände, wogegen wir uns aber schon oben aussprechen mußten.

Die andere Ansicht, vertreten von Koppe und Rückert, nimmt γάρ im Sinne von μέν „zwar" oder „zwar wenigstens", legt sich also den Zusammenhang folgendermaßen zurecht: „Zwar sind diese heimlichen Sünden nicht von der Art, daß sie mit Ehren genannt werden können, doch kommt es euch als Kindern des Lichtes zu, sie zu überführen von

---

[1]) Unsere Thomas-Ausgabe gibt den Text von V. 12 nicht richtig. Hier steht nämlich quae autem in occulto fiant ab ipsis etc., während nach dem Commentar der hl. Thomas quae enim gelesen haben muß.

der Schlechtigkeit ihres Thuns." Darnach würde der Apostel einerseits verbieten, solche Sünden zur Sprache zu bringen, anderseits aber wieder gebieten, dies zu thun, wenn es sich um die Zurechtweisung handelt. Gegen diese Auffassung, die an sich einen richtigen Gedanken enthält, spricht, daß γάρ niemals für μέν steht.

Die ansprechendste, weil einfachste Erklärung, dürfte darum die sein, welche in V. 12 die Notwendigkeit der Zurechtweisung begründet sieht. Das ist es, was wir schon oben in den Worten aussprachen, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε enthalte die Forderung, daß die Christen gegen gewiße Sünden in Weise der Zurechtweisung reagieren müssen und zwar um so mehr, weil es Dinge betreffe, deren bloße Benennung schon das christliche Ohr beleidige und die darum ungenannt bleiben sollen.

Vers 12 bietet somit für die Pflicht der Zurechtweisung das kräftigste und eindringlichste Motiv. Was so schändlich ist, daß schon sein Name Anstoß erregt, verdient vollauf den Tadel aller Christen.

Daß Paulus bei κρυφῇ γινόμενα an das heidnische Mysterienwesen, etwa an den hellenisch-orphischen Geheimdienst dachte, wie man schon geglaubt hat,[1]) oder an die simonistischen Unsittlichkeiten,[2]) ist durch nichts erwiesen, es sind aber auch nicht die schlechten Thaten als „Werke der Finsternis" überhaupt gemeint (Koppe), da κρυφῇ nicht finster, sondern heimlich, verborgen bedeutet, daher nur auf die geheimen Lasterthaten gehen kann.

V. 13: τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται — τὰ δὲ πάντα bezieht sich offenbar auf die unmittelbar vorhergenannten κρυφῇ γινόμενα (Hieronymus: haud dubium, quin ea, quae occulte fiunt) nicht auf Werke überhaupt (Haymo von Halberstadt; auch Rückert).

δέ drückt hier keinen Gegensatz oder gar einen scharfen Gegensatz aus (Eadie: δέ has its adversative force), sondern fügt nur eine neue von der vorigen verschiedenen Begründung an. Sagt nämlich Paulus in V. 12, die Zurechtweisung sei eine Pflicht, weil die κρυφῇ γινόμενα

---

[1]) So Wolf (Curae tom. IV. p. 126) im Anschlusse an Elsner: Commode hic monet Elsnerus, Paganorum mysteria respici, ubi in tenebris nefanda quaevis patiebantur, quae ob religionem in vulgus efferre, nefas dicebant — offenbar eine Anspielung auf den hellenisch-orphischen Geheimdienst, daher die Berufung auf Epictet dissertat. lib. I, cap. 14. Dieselbe Beziehung geben dem Ausdrucke Michaelis und Holzhausen.

[2]) Estius: . . . . alii tamen probabilius existimant hic notari familiam Simonis Magni, quae erat infandarum libidinum magistra.

ihrer Natur nach den Tadel herausfordern, so sagt er hier, die Zurechtweisung sei eine Pflicht, weil sie für den Fehlenden heilsam ist, insoferne die κρυφῆ γινόμενα durch die Zurechtweisung offenbar werden, d. h. in ihrer ganzen Schändlichkeit und sittlichen Unart aufgedeckt werden. Der Zusatz ὑπὸ τοῦ φωτός zeigt zugleich die positive Seite der Zurechtweisungen. Es liegt in der Natur des Lichtes, nicht nur die Finsternis zu zerstreuen, sondern auch sich sofort an deren Stelle zu setzen, ein Erfahrungssatz, den der Apostel kurz und knapp so ausdrückt: πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν, d. h. alles, was (sc. vom Lichte) offenbar gemacht wird, ist nicht blos keine Finsternis mehr, sondern ist fortan selbst Licht, daher, wenn der Lichtstrahl der christlichen Lehre in Weise gerechter Rüge das Herz des Sünders trifft und wenn infolge dessen sein sittliches Elend ihm zum vollen Bewußtsein kommt, dann wird nicht bloß Scham sein Gemüt ergreifen und Widerwille sein Herz von den alten Thaten ablenken, es wird nicht bloß das bittere Gefühl der Reue ihm die ganze Vergangenheit verhaßt machen, sondern es wird zugleich Tag werden in seinem Innern, es wird Christi Licht diesem Sünder aufleuchten, an die Stelle der früheren Finsternis tritt die volle Tageshelle.[1])

[1]) In die beiden Verse 12 und 13 ist soviel Ungehöriges hineininterpretiert worden, daß eine ziemlich reichhaltige Sammlung von verschiedenen, mitunter ganz entgegengesetzten Erklärungen sich anlegen ließe. Meyer hat sich die Mühe genommen, einen Teil derselben zusammenzustellen, von denen wir als nennenswerth anführen: 1. Alles, was nach dem Lichte der Lehre Christi scharf geprüft wird und nach dieser besteht, braucht man nicht geheim zu halten; alles aber (γάρ!), was man offenbar und vor Jedermanns Augen verrichten kann („kann" hineingelegt), ist selbst Licht und fällt einem Jeden als gut und rühmlich in die Augen" (Zachariä). 2. Quisquis ea, quae monitus est a luce (ὑπὸ τοῦ φωτός paßt aber weit besser zu dem homogenen φανεροῦται als zu ἐλεγχόμενα), audit, is patefit, emergit e tenebris; quisque autem patefactus est, is luce collustratus est« (Storr.). 3. „Denn was selbst erleuchtet ist, muß auch für andere („für andere" eingetragen) ein Licht sein" (Koppe). 4. „Denn alles, was offenbar gemacht wird, das ist oder wird eben dadurch (warum?) Licht" (Rückert). 5. Meyer selbst gibt folgende Erklärung: „Alles aber, wenn es gerügt wird, wird vom Lichte offenbar gemacht, vom Lichte sage ich, denn alles dasjenige, was offenbar gemacht, was aus der Verborgenheit hervorgebracht und in seiner wahren Beschaffenheit zu Tage gelegt wird, ist Licht, hat dadurch aufgehört, die Natur der Finsternis zu haben und ist nun lichten Wesens." Ebenso Bisping: „Wenn jene heidnischen Laster . . . . aufgedeckt werden, dann sind sie (die Laster?) dem Lichte wieder zugänglich, sie werden vom Lichte beleuchtet und selbst scheinend gemacht." Wie kann man aber von Lastern sagen, sie werden „beleuchtet und selbst scheinend" (!) gemacht? — 6. „Alles, was uns vom Lichte erleuchtet wird, wird selbst lichthell und rein" (Meier) oder nach Olshausen: „wird in die Natur des Lichtes verwandelt", diese Erklärung würde angehen, wenn unter „Alles" nicht die Lasterthaten gemeint wären. Am nächsten kommt unserer Erklärung die von Harleß, indem er wenigstens

In V. 14 gibt nun Paulus sozusagen eine Formel der christlichen Zurechtweisung.

διὸ λέγει· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

διό — deshalb, weil die Zurechtweisung notwendig und heilsam ist, sagt er, nämlich der Zurechtweisende, denn daß es sich hier um eine Zurechtweisung handelt, bedarf keines Beweises.

Gewöhnlich wird zu λέγει als Subject ὁ θεός ergänzt und deshalb die Stelle als alttestamentliches Citat genommen. So schon Thomas von Aquin, Thomas de Vio, Estius und fast alle Neueren, nur Meyer nicht, der dem Apostel einen lapsus memoriae (!) unterlegt, und Michaelis, Storr, Stolz, Flatt, Ewald, Breune, Bleek (Stud. und Krit. 1853 S. 331), welche die Stelle einem alten Kirchenliede beziehungsweise einem christlichen Dichter zuschreiben.

Diejenigen, welche ein alttestamentliches Citat vermuten, denken an Jes. 60, 1: „Laß dich erleuchten, Jerusalem, laß dich erleuchten; denn es kommt dein Licht und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir", womit andere noch Jes. 9, 2 oder 26, 19 oder 52, 1 verbinden. Dagegen ist zu sagen, daß alle diese Stellen nicht bloß der Form, sondern auch dem Inhalte nach grundverschieden von unserer Stelle sind, denn sie alle sind Trostreden und Jes. 9, 1 gar eine ganz allgemein gehaltene Prophezie. Der Apostel hätte somit ein Citat gebraucht, dessen Original wohl die Wenigsten hätten erkennen oder auffinden können. Theodoret und Hieronymus forschten emsig nach alttestamentlichen Vorbildern unserer Stelle, mußten aber gestehen: οὐδαμοῦ αὐτὴν (sc. μαρτυρίαν) παρὰ τῇ θείᾳ Γραφῇ κειμένην (Theodoret) und omnes editiones veterum Scripturarum, ipsaque Hebraeorum volumina diligenter eventilans, nunquam hoc scriptum reperi (Hieronymus). Daher sind wir der Meinung, daß von der Annahme eines Citates ganz abzusehen sei und die Stelle lediglich ein Beispiel einer christlichen Zurechtweisung biete, wobei zugleich mit den Worten: „Christus wird dir leuchten" der Segen derselben angegeben sei.

Auch die schon zu Origines' Zeiten[1]) ausgesprochene Vermutung, daß die Stelle irgend einem von erweckten Christen (vgl. 1. Kor. 14, 26)

---

die negative Wirkung des ἔλεγχος in unserem Sinne bezeichnet als Licht, „welches allein die Finsternis der Sünde vertreiben kann". Dagegen nimmt er als positive Wirkung φῶς im Gegensatze zu κρυφῇ γινόμενα, womit wir nicht einverstanden sein können, da κρυφῇ mit der ethischen Finsternis nichts zu thun hat, während φῶς als Wirkung des ἔλεγχος selbstverständlich nur im ethischen Sinne zu nehmen ist.

[1]) Catenae ed. Cramer p. 197: ἕτερος δὲ (φήσει) αὐτὸν τὸν ἀπόστολον προσωποποιεῖν τινὰ ἐκ τοῦ πνεύματος λεγόμενα εἰς προτροπὴν τὴν ἐπὶ μετάνοιαν. Auch

verfaßten Pſalm entnommen ſei, entbehrt der hinreichenden Unterlage, indem in dieſem Falle ein beſtimmtes Subject von λέγει ausgeſetzt worden wäre.

ὁ καθεύδων iſt Vokativ (vgl. τὰ τέκνα 6, 1). Die Griechen gebrauchen den Nominativ ſtatt des Vokativs gerne, um der Anrede einen beſonderen Nachdruck zu geben (Winer § 29, 2; vgl. Kühner § 344, 5).

ἀνάστα iſt die ſpätere Form für ἀνάσθητι (Winer § 14, 1 h).

Die Form ἐπιφαύσει von ἐπιφαύσκω kommt in griechiſchen Schriften nicht vor, dagegen in den LXX διέφαυσε Gen. 44, 3; διαφαύσῃ Jud. 16, 2; 1. Kön. 14, 16 und Judith 14, 2.

Die Lesarten ἐπιψαύσει σοι ὁ Χριστός und ἐπιψαύσεις τοῦ Χριστοῦ ſind alt, erſtere erwähnt Hieronymus, letztere Chryſoſtomus, doch erklären ſich beide für ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός, was auch allein in den Zuſammenhang paßt, weil das in dem vorhergehenden Verſe wiederholt genannte φῶς hier ſeine Auslegung findet. Chriſtus, das Licht, wird die Todesnacht der Sünde verſcheuchen und die Seele lichthell geſtalten, ſobald der Sünder von dem Erweckungsruf der Zurechtweiſung ſich erſchüttern läßt und von der Sünde abſteht.

V. 15: Βλέπετε οὖν ἀκριβῶς[1]) πῶς περιπατεῖτε, μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί,

V. 15: So ſehet denn genau zu, wie ihr wandelt, nicht wie unweiſe, ſondern wie weiſe,

V. 16: ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν.

V. 16: die Zeit auskaufend, weil die Tage böſe ſind,

V. 17: διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνίετε[2]) τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.

V. 17: darum werdet nicht unklug, ſondern verſtehet, was der Wille des Herrn ſei.

Theodor von Mopſueſte kennt dieſe Anſicht; quidam dixerunt, quoniam multae erant illo in tempore gratiae Spiritus quae dabantur illis; dabatur etiam cum ceteris gratia ut et psalmos facerent sicuti et beato David ante Christi adventum id tribui evenit, unum quidem hoc erat, quod hunc cantantes illi qui gratiam talem acceperant dicebant, quod apostolus in testimonium ad praesens abusus fuisse videtur. (ed. Swete I, 181). Entſchieden vertritt dieſe Anſicht Severianus: τὸ „ἔγειρε ὁ καθεύδων" καὶ τὰ ἑξῆς οὐδαμοῦ τῆς παλαιᾶς ἢ τῆς καινῆς εὑρίσκομεν γεγραμμένον· τί οὖν ἐστίν; χάρισμα ἦν τότε καὶ προσευχῆς καὶ ψαλμῶν, ὑποβάλλοντος τοῦ πνεύματος . . . δῆλον οὖν ὅτι ἐν ἑνὶ τούτων τῶν πνευματικῶν ψαλμῶν ἤτοι προσευχῶν ἔκειτο τοῦτο ὃ ἐμνημόνευσεν. (Catenae l. c.)

[1]) ἀκριβῶς vor πῶς nach ℵ* B. Minusk. Kop. Origenes (Catenae ed. Cramer p. 197. 198), Chryſoſtomus; dagegen nach πῶς bei ℵc A. D. (gr. T.) E. (gr. T.) F. G. K. L. P. It. Vulg. Syr. (utr.) Arm. Theodoret, Victorin. Ambroſiaſter, Hieronymus u. a. T. Tr. W.-H. (Gt.) folgen der erſten L. A.

[2]) Nach ℵ. A. B. P, Minuskeln, Peſchittho, Arm. Aeth. Antiochenus, Damascenus; L. T. Tr. W.-H. (Gt.) Die L. A. συνιέντες (text. rec.) nach Dc E. K. L.

V. 18: καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι,

V. 19: λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς[1]) καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς,[2]) ἄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ[3]) ὑμῶν τῷ κυρίῳ,

V. 20: εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί —

V. 18: Und berauschet euch nicht mit Wein, worin Liederlichkeit ist, sondern werdet voll vom Geiste,

V. 19: redet zu einander in Psalmen und Hymnen und christlichen Liedern, singend und spielend in eurem Herzen dem Herrn,

V. 20: dankend allezeit für alles, im Namen unseres Herrn Jesus Christus, dem Gott und Vater —

V. 15: βλέπετε οὖν — οὖν steht hier in derselben Bedeutung wie 4, 17 (τοῦτο οὖν λέγω), die unterbrochene Rede wieder aufnehmend (Kühner § 545, 3) = „Sehet also zu" — um nun auf meine Ermahnungen zum christlichen Wandel wieder zurückzukommen.

Von diesem Wandel war die Rede 4, 1. 17; 5, 3, doch scheint es, daß der Apostel hier zunächst auf das μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε V. 11 zurückblickte und mit der neuen Mahnung in unserem Verse den Lesern einen sehr deutlichen Wink geben wollte, die Pflicht der Zurechtweisung mit dem eigenen guten Beispiel zu verbinden. Wer tadelt, aber das Getadelte selbst verübt, benimmt sich thöricht, daher der Zuruf: „wandelt nicht wie unweise, sondern wie weise."

Eine große Differenz unter den Erklärern herrscht über die Beziehung von ἀκριβῶς; es frägt sich nämlich, ob es mit βλέπετε oder mit περιπατεῖτε zu verbinden sei? Die meisten sind für die letztere Verbindung, wogegen aber ist, daß ἀκριβῶς sonst nur bei einem Verbum sentiendi oder declarandi steht, z. B. Matth. 2, 8; Luk. 1, 3; Act. 18, 25; 1. Thess. 5, 2 und daß wenn περιπατεῖτε schon durch ἀκριβῶς näher bestimmt ist, der erklärende Zusatz μὴ ὡς ἄσοφοι, ἀλλ' ὡς σοφοί überflüssig erschiene.

Auch aus diesen Gründen ist die L. A. βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε der anderen βλέπετε οὖν πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε vorzuziehen (vgl. die textkritische Bemerkung).

Ephräm, Chrysostomus, Theodoret, It. Vulg. Goth. Kop. Victorinus, Ambrosiaster u. a. ist, wie man sieht, handschriftlich weniger sicher bezeugt, noch unsicherer συνίοντες, wie Harleß vorschlägt, da er sich nur auf D* F. G. berufen kann.

[1]) ἐν vor ψαλμοῖς nach B. P. hat Tr. in Klammern, W.-H. am Rande, fehlt bei T. (Gt.) nach der Mehrzahl der Zeugen.

[2]) πνευματικαῖς fehlt nur bei B., in zwei Italahandschriften, einem Vulgata-Codex und beim Ambrosiaster.

[3]) ἐν ταῖς καρδίαις ist zwar gut bezeugt, aber trotzdem wahrscheinlich durch Kol. 3, 16 veranlaßt. T. Tr. W.-H. (Gt.) sind für τῇ καρδίᾳ.

Origenes legt auf diese Beziehung von ἀκριβῶς sogar ein besonderes Gewicht, er sagt: ὁ δοκιμάζων καθ' ἕκαστον ὧν λέγει καὶ πράττει καὶ ἐννοεῖ τὸ εὐάρεστον τῷ Κυρίῳ, δυνήσεται καὶ βλέπειν ἀκριβῶς ἐκ τῆς πολλῆς προσοχῆς, πῶς περιπατήσει· ὁ δὲ βλέπων ἀκριβῶς πῶς περιπατήσει, πάντως ἐστὶ σοφός (Catenae ed. Cramer p. 197) und wieder: σοφίας δὲ ἔργον τὸ βλέπειν ἀκριβῶς καὶ τὰ εὐθικά (ἠθικά?).[1])

Da μὴ ὡς ἄσοφοι directe Erklärung zu πῶς, daher von βλέπετε abhängig ist, so steht die subjective Negation μή (Winer § 55, 1).

Das hier gemeinte „nicht weise sein" und „weise sein" ist natürlich von der christlich-practischen Lebensweisheit zu verstehen, wie sie in der Uebereinstimmung von Glauben und Leben, Wissen und Thun zur Geltung kommt, beziehungsweise nicht zur Geltung kommt. Gut Haymo von Halberstadt: videte quomodo . . . ordinate vivatis et conversamini in medio nationis parvae et perversae, non quasi insipientes id est infideles . . . sed sapientes fideles.

V. 16: ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραὶ εἰσιν —

Hiezu bemerkt der hl. Chrysostomus: ἀσαφὲς τὸ εἰρημένον und versucht durch ein Gleichnis die dunkle Stelle klar zu machen. „Ich denke mir", sagt er, „einen Menschen, der ein schönes Haus besitzt; da kommen nun einige, dringen in das Haus und wollen ihn ermorden. Er aber, um sich zu retten, gibt ihnen, was sie wollen, also recht viel und entkommt so ihren mörderischen Händen. Von einem solchen Menschen sagen wir, er habe sich selbst losgekauft. So hast auch du ein Haus und den wahren Glauben; kommen Leute, die dir alles nehmen wollen; gib, was man verlangt, nur die Hauptsache rette, den Glauben." So auch Theophylakt und Oekumenius. Nach dieser Auffassung heißt „die Zeit erkaufen" so viel als: alles um des Glaubens willen opfern.

Der hl. Thomas läßt zwei Auffassungen zu: 1. man soll die Zeit so ausnützen zu seinem Heile, daß man um jeden Preis, selbst den der erlaubten Genüsse, für dasselbe thätig ist. Man soll sich also um des ewigen Heiles willen die Trübsale des Lebens förmlich erkaufen. 2. Man soll die schlimme Zeit einer fehlerhaften Vergangenheit durch möglichste Benützung der Gegenwart wieder hereinbringen. So auch Estius, der jedoch der ersteren Auffassung den Vorzug gibt.

---

[1]) Anders allerdings in seiner Erklärung zu V. 17, wo er ἀκριβῶς zu περιπατήσετε zieht: εἰ γὰρ ἔσεσθε ἄφρονες, ἀκριβῶς οὐ περιπατήσετε.

Vergleichen wir mit unserer Stelle Gal. 6, 10: „Darum, da wir Zeit haben, d. h. so lange wir Zeit haben, laßt uns Gutes thun allen, am meisten aber den Glaubensgenossen" — so läßt sich die sachliche Parallele nicht verkennen; darnach ist καιρός die für etwas ausersehene, einem bestimmten Zwecke zugewiesene Zeit oder Gelegenheit. So nennt Jesus bei Joh. 7, 6 seine Zeit καιρός und ebenso bezeichnet Paulus Gal. 6, 9 die Zeit der Ernte mit καιρός. Die an unserer Stelle gemeinte Zeit läßt sich in Gedanken leicht ergänzen. Offenbar liegt der Schwerpunkt der apostolischen Mahnung auf der guten Benützung der Zeit (Theodor von Mopsueste: bene posuit redimentes; eo quod is qui aliquid emit ad suam utilitatem, illud quod emit utitur).

Der Sinn ist also: es soll kein Augenblick versäumt werden, der uns Gelegenheit gibt, Gutes zu thun. Diese Auffassung wird dem intensiven ἐκ in ἐξαγοραζόμενοι gerecht, was ein gänzliches und völliges Erkaufen anzeigt und anderseits auch der Motivierung durch ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν, was so viel ist als: gegenüber den schlimmen Zuständen der Gegenwart, der allenthalben sich kundgebenden Unsittlichkeit ist es für den Christen doppelt heilige Pflicht, die Zeit zu guten Werken, zu einem wahren Tugendleben zu benützen.[1])

Die erste und eigentliche Bedeutung von ἐξαγοράζειν ist „loskaufen" (vgl. Steph. Thes. s. v. und Gal. 3, 13) und nach dieser Bedeutung käme der Sinn heraus, die Christen sollen die Zeit, hier καιρός = Zeitumstände und tempus, von ihren moralischen Uebeln befreien, sollen der schlimmen Zeitrichtung durch die in ihrem Leben bethätigte christliche Weisheit eine Wendung zum Besseren geben. Allein, was gegen diese Auffassung spricht, ist die Medialform, welche entschieden auf die zweite, wenn auch seltenere Bedeutung „erkaufen" oder, um der Medialform ganz gerecht zu werden, „für sich erkaufen" (Origenes: ἑαυτοῖς τὸν καιρὸν ὠνούμενοι) hinweist. In diesem Sinne begegnet uns das Wort auch im Martyrium Polycarpi c. 2: διὰ μιᾶς ὥρας τὴν αἰώνιον κόλασιν ἐξαγοραζόμενοι, ferner als Aktiv bei LXX Dan. 2, 8 ὅτι καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε, bei Polybius III, 42, 2; Plutarch Vit. Crass. 2.

V. 17 gibt den Fingerzeig zur praktischen Verwertung der beiden vorausgehenden Ermahnungen. Der Zusammenhang ist folgender:

---

[1]) Origenes: ὅτι οὖν εἴς τι δέον τὸν καιρὸν καταναλίσκομεν, ὠνησάμεθα αὐτὸν καὶ ἀντηγοράσαμεν ἑαυτοῖς ὡσπερεὶ πεπραμένον τῇ τῶν ἀνθρώπων κακίᾳ. (Catenae l. c. p. 198.) Severianus: ἐπεὶ οὖν ὁ καιρὸς ὁ παρὼν δουλεύει τοῖς πονηροῖς, ἐξαγοράσασθε αὐτὸν, ὥστε καταχρήσασθαι αὐτῷ πρὸς εὐσέβειαν (l. c. p. 199.)

Seid weise (V. 15) — zeiget eure Weisheit in der guten Benützung der Zeit (V. 16) und benehmet euch darum niemals unklug, sondern stets nur im Einklange mit dem Willen Gottes.

ἄφρονες ist nicht identisch dem ἄσοφοι, so wenig als ihre Gegensätze φρόνησις und σοφία (vgl. die Erklärung zu 1, 8) es sind. Wie φρόνησις die praktische Intelligenz bezeichnet, so ἄφρων den praktischen Unverstand, qui mente non recte utitur (Tittmann, de Synon. p. 143 Ast, Lexic. Plat. s. v.). Sie tritt immer nur in einzelnen Erscheinungen, sei es als Wort, sei es als That zu Tage (vgl. Luk. 11, 40; 12, 20; 1. Kor. 15, 36; 2. Kor. 11, 16—17; 12, 6), während die ἄσοφοι eine zuständliche verkehrte Lebensrichtung repräsentieren. Somit ist ἄφρονες kein so weiter Begriff wie ἄσοφοι[1]) und demgemäß heißt „μὴ γίνεσθε" hier nicht „seid nicht", sondern „werdet, erweiset euch nicht" (vgl. Luk. 10, 36; 19, 17; 24, 19; Röm. 11, 34; 16, 2; 2. Kor. 1, 18; 1. Thess. 1, 6; 2, 7 u. a.). Die Unklugheit zeigt sich nur von Fall zu Fall und gehört ausschließlich dem äußeren Leben an, während Mangel an Weisheit das innere wie äußere Leben beeinflußt. Insoferne ist jeder ἄσοφος zugleich ἄφρων, wohl aber kann es geschehen, daß selbst ein σοφός es an der nötigen φρόνησις fehlen läßt, wie die Parabel vom ungerechten Verwalter beweist, wo der Herr von den „Kindern des Lichtes", d. h. des Evangeliums aussagt, daß sie an Klugheit nicht selten den „Kindern der Welt" nachstehen (Luk. 16, 8).[2])

Der wahrhaft Kluge handelt stets nach großen Gesichtspunkten, festen Grundsätzen, die seinem äußeren Leben die Directive und Weihe geben. Diese Lebensnorm, welche dem gesamten äußeren Leben die Linien vorschreibt, in denen es sich zu halten hat, kann für den Christen nur der „Wille des Herrn" sein, daher die positive Mahnung des Apostels:

ἀλλὰ συνίετε τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου —

συνιέναι ist nicht gleich γινώσκειν, sondern ein genaues, verständiges Erkennen, also gleich unserem „verstehen". Ueber θέλημα

---

[1]) Der hl. Thomas von Aquin bestimmt das Verhältnis von prudentia und sapientia folgendermaßen: Prudentia est quaedam sapientia, sed non universalis sapientia. Sapiens enim simpliciter dicitur, qui habet de omnibus ordinare: sapiens autem secundum quid dicitur, qui habet ordinare de his de quibus est sapiens . . . . ille ergo simpliciter est sapiens, qui cognoscit finem, vel qui agit propter finem universalem sc. Deum. Sapientia enim est divinarum rerum cognitio. Prudentia vero est particularis rei providentia, quando sc. quis ordinat facta sua.

[2]) Der Zweck der Parabel ist offenbar, daß die „Kinder des Lichtes" von den „Kindern der Welt" Klugheit lernen sollen. Wird das, wie man wohl nicht anders kann, zugegeben, so kann der Satz: „Die Söhne dieser Welt sind klüger als die Söhne des Lichtes gegenüber ihrem Geschlechte", nur den Sinn haben, die „Kinder des Lichtes" lassen es im allgemeinen an der rechten Klugheit fehlen.

vgl. die Erklärung zu 1, 12 und über κύριος als Attribut von Christus vgl. die Erklärung zu 1, 2.

Nach dieser Mahnung soll der Christ nie auf's Gerathewohl handeln, sondern bei allen Unternehmungen vor allem den Willen Christi im Auge behalten. Die klare Einsicht in diesen Willen wird den Christen vor allen Ausschreitungen bewahren, sie wird Handlungen und Worte verhüten, die dem Geiste Christi zuwider sind und wird insbesondere alles Gemeine von ihm ferne halten.

Indem Paulus in V. 18 nochmals auf das Laster der Unsittlichkeit zu sprechen kommt, gibt er zu verstehen, daß einerseits dieses Laster den christlichen Namen am meisten schände und anderseits wohl auch mehr als jedes andere Laster dem christlichen Geiste trotze. Doch begnügt er sich nicht mit einer bloßen Wiederholung der früheren Warnungen, sondern er richtet seine warnende Stimme zugleich gegen ein anderes Laster, das mit der Unsittlichkeit innerlich verwandt ist, der letzteren nicht selten zur Quelle dient, gegen die Trunkenheit.

V. 18: καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστὶν ἀσωτία —

καί ist nicht spezialisierend und darum steigernd (Meyer, Eadie, Bisping), sondern einfach kopulativ.

Gewarnt wird vor Trunkenheit durch Wein. Nicht auf οἴνῳ liegt der Ton, sondern auf μὴ μεθύσκεσθε, daher geht auch die Bemerkung ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία nicht auf οἴνῳ allein, sondern auf das μεθύσκεσθαι οἴνῳ. Man hat diese Beziehungen nicht immer streng genug im Auge behalten und darum aus unserer Stelle mehr herausgelesen, als darin liegt. Eine solche sich überstürzende Interpretation ist es, wenn man das rabbinische Axiom: »ubicunque est vinum, ibi est immunditia« oder non egreditur bonum quid e vino (אֵין טוֹב יוֹצֵא מִן יַיִן) mit unserer Stelle zusammenbringt. Dem hl. Paulus fiel es nicht ein, das Weintrinken an sich als unerlaubt zu erklären, hat er sogar Timotheus, um seinen schwachen Magen zu stärken, den Genuß von Wein direct angeraten (1. Tim. 5, 23).

Mehrfache Deutung hat das Wort ἀσωτία erfahren.

ἀσωτία bedeutet nach seinem Etymon „Heillosigkeit". Suidas: ἄσωτος, ὁ ἐξώλης, ὁ σώζεσθαι μὴ ὀφείλων. Doch kennt Suidas auch die abgeleitete Bedeutung „unsittlich, liederlich" — καὶ ἀσώτως, αἰσχρῶς, in welchem Sinne es übrigens schon bei Aristoteles (Eth. IV, 1, 6: τοὺς ἀκρατεῖς καὶ εἰς ἀκολασίαν δαπανηροὺς ἀσώτους καλοῦμεν), bei Plato, der es der ἀναίδεια an die Seite stellt (de Rep. 8, 560 ed. Stallbaum) und später bei Athenäus, wo es dem ζῆν κοσμίως gegenübergestellt wird (IV p. 167 C.) und auch von Cicero in seiner Schrift de finibus 2, 8 verwertet worden ist.

Die christlichen Schriftsteller halten sich zumeist an die erste Bedeutung, so Clemens von Alexandrien Paedag. II, 2: ἀσώτους τε αὐτοὺς οἱ καλέσαντες εὖ μοι δοκοῦσιν αἰνίττεσθαι τὸ τέλος αὐτῶν, ἀσώστους αὐτούς, κατὰ ἔκθλιψιν τοῦ στοιχείου νενοηκότες, ferner Chrysostomus und Theophylakt: οὐ σώζει ἀλλ' ἀπόλλυσιν οὐ τὸ σῶμα μόνον ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχήν.

Anderseits accommodiert sich die Vulgata mit ihrer Uebersetzung luxuria und Hieronymus, der in dem Ausdrucke eine Reihe von Lastern insipientia, furor, procacitas, libido angedeutet sieht, der Auffassung der Griechen. Da auch das N. T. Luk. 15, 13; 1. Petr. 4, 4 das Wort in diesem Sinne nimmt und Tit. 1, 6 ἀσωτία nicht anders verstanden werden kann, so werden wir kaum irre gehen, wenn wir annehmen, daß an unserer Stelle ἀσωτία ebenfalls die abgeleitete Bedeutung „Liederlichkeit" habe. Außerdem gilt es den Eingeweihten schon nicht mehr als bloße Annahme, daß Paulus mit der klassischen Literatur der Griechen wohl vertraut war, man findet bei ihm Spuren des demosthenischen wie thukididischen Griffels und manche seiner schriftstellerischen Eigentümlichkeiten erinnern lebhaft an Polybius.[1]) Das berechtigt bei der Begriffsbestimmung mehrdeutiger paulinischer Ausdrücke auch klassische Zeugen zu Rate zu ziehen und darnach, wenn es sich nicht um exclusive theologische Termina handelt, uns die Bedeutung derselben zurechtzulegen.

Der Apostel hatte wohl ganz besonderen Grund, gerade die Leser des Epheserbriefes vor dem Laster der Trunkenheit zu warnen. In Kleinasien war durch die Dionysier- oder Bacchusfeste dieses Laster epidemisch geworden und hatte Männer wie Weiber angesteckt. Besonders war dies seit der griechischen Aera, wo der Bacchusdienst aufkam, der Fall. Die Ursache lag im Lande selbst, in seiner hervorragenden Weincultur. Noch heute werden die kleinasiatischen Weine wegen ihrer Vortrefflichkeit teuer bezahlt. Die Alten haben es nicht unterlassen, einige hervorragende Leistungen von Weintrinkern der Nachwelt zu überliefern. So soll Alexander der Große einmal einen Preis dem besten Weintrinker ausgesetzt haben und sollen dabei nicht weniger als dreißig, welche um den Preis rangen, zu grunde gegangen sein. Alexander selbst starb in der Blüte seines Lebens als Opfer des Bacchus. Plato war nicht wenig stolz auf den gewaltigen Durst, den sein Lehrer Socrates von Zeit zu Zeit zeigte. Der Philosoph Xenocrates gewann einmal eine goldene Krone, weil er $4^1/_2$ Liter (?) auf einen Zug geleert habe.

---

[1]) Vgl. Kölling, der erste Brief Pauli an Timotheus. Erster Teil. Berlin 1882 S. 36—40, wo die Literatur über diesen Gegenstand ausreichend verzeichnet ist.

Selbst dem strengen Cato wird nachgesagt, daß er häufig in Folge übermäßigen Genusses von Falererwein bewußtlos geworden sei.[1])

ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι — sondern werdet voll im Geiste, d. h. im hl. Geiste. Daß unter πνεῦμα nur der heilige Geist, nicht der menschliche Geist gemeint sein kann, dafür beruft sich mit Recht der hl. Thomas von Aquin und ebenso Justiniani auf Act. 2, 4: καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου.

Das **Vollsein** vom hl. Geiste ist das eigentliche Charakteristikum der christlichen Zeit, als der Zeit der Erfüllung jener Weissagung Joel's, auf welche sich der hl. Petrus in seiner ersten Predigt berief, um sich und seine Mitapostel gegen den Vorwurf, sie seien berauscht (ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσιν Act. 2, 13) zu verteidigen. Act. 2, 17—18:

„Es wird geschehen in den letzten Tagen, spricht der Herr: ich werde ausgießen von meinem Geiste über alles Fleisch und eure Söhne und eure Töchter werden weissagen; und eure Jünglinge werden Gesichte sehen; und euren Greisen werden Traumerscheinungen erscheinen.

Und über meine Knechte und über meine Mägde werde ich in jenen Tagen ausgießen von meinem Geiste, und sie werden weissagen." (Vgl. Joel. 3, 1—2; Vulg. 2, 28—29.)

Wie das ἀλλά deutlich genug anzeigt, haben wir es hier mit einem Gegensatze zu thun. Dieser Gegensatz liegt nun nicht in οἶνος und πνεῦμα, sondern in μεθύσκεσθε οἴνῳ und πληροῦσθε ἐν πνεύματι, das Vollsein durch Wein und das Vollsein vom hl. Geiste stehen gegen einander. Nicht οἶνος und πνεῦμα schließen sich gegenseitig aus, sondern das Berauschtsein und das Vollsein vom heiligen Geiste. Diesen scharfen Gegensatz zeichnet der hl. Hieronymus recht nachdrucksam in den Worten: Quomodo enim non possumus duobus dominis servire, Deo et mammonae sic non possumus spiritu impleri, pariter et vino; qui enim Spiritu impletur, habet prudentiam, et mansuetudinem, verecundiam et castitatem; qui vino, habet insipientiam, furorem, procacitatem, libidinem. —

πληροῦσθαι mit ἐν ist eine ungewöhnliche Construction, aber der Vorstellung des Apostels ganz angemessen, die nicht bloß eine dynamische Einwirkung des hl. Geistes annimmt, sondern eine substantielle Einwohnung, demgemäß auch ἐν πνεύματι nicht instrumental (Winer § 31, 7; Meyer, Grimm s. v.) = durch den hl. Geist, sondern = „durch die Gemeinschaft und Verbindung mit dem hl. Geiste" zu fassen ist. Der Ausdruck correspondiert mit Kol, 2, 10: καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, das nach derselben Vorstellung zu erklären ist.

[1]) Vgl. Eadie p. 407, wo noch weitere Beispiele angeführt sind.

Der hl. Thomas wirft die Frage auf, ob denn das Erfülltwerden vom hl. Geiste ganz in unserer Macht stehe, da der Apostel uns hiezu aufforderte? Numquid habemus spiritum sanctum in nostra potestate? Und er antwortet mit aller Bestimmtheit: nec receptive nec dispositive stehe das in unserem Belieben.

Wir können weder den Empfang des hl. Geist selbst, noch das, was diesen Empfang vorbereitet, von unserem Willen abhängig machen. Wozu aber dann die Ermahnung? Diese ist so zu verstehen: Was Gottes Gnade gibt, kann man sich zwar nicht nehmen, aber abweisen, wie Stephanus den Juden zurief: „Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren! Ihr widerstrebet allzeit dem hl. Geiste! (ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε Act. 7, 51), oder erbitten, wie uns das der Mund des Herrn selbst versichert Luc. 11, 13: „Wenn nun ihr, die ihr böse seid, verstehet, euren Kindern gute Gaben zu geben, wie viel mehr wird der Vater vom Himmel heiligen Geist geben denen, die ihn bitten?"

V. 19: In der Bestimmung des Verhältnisses der folgenden zwei Verse zu V. 18 gehen die Erklärer wieder merklich auseinander. Der heilige Chrysostomus, Theodoret, Ambrosiaster, auch Estius, wollen in V. 19 und 20 den Grund der Geisteserfüllung angegeben finden, der heilige Hieronymus, Haymo, Thomas von Aquin, Thomas de Vio, Justiniani und die Neueren, dagegen die Art, wie sich die Geisteserfüllung äußert.

Der hl. Chrysostomus meint, diejenigen, welche Psalmen singen, werden vom hl. Geiste ebenso erfüllt, wie die, welche satanische Lieder singen, vom unreinen Geiste erfüllt werden. So auch Theodoret. Vielleicht hatten sie einen Vorgang im Auge, welcher im vierten Buche der Könige Kap. 3 erzählt wird, wo der Gesang eines Psalmisten den Propheten Eliseus plötzlich in einen Zustand der Extase versetzt hatte, also zu einer außerordentlichen Geistesmitteilung Anlaß gegeben hatte. Der Hergang war folgender:

Es hatte sich der fromme König Josaphat von Juda mit dem Könige Joram von Israel und dem Könige von Edom gegen die Moabiter verbündet. Auf diesem Kriegszuge war das ganze Heer einmal nahe daran, infolge außerordentlicher Dürre umzukommen. Da sprach Josaphat: Ist nicht ein Prophet des Herrn hier, daß wir durch ihn zum Herrn flehen? Einer von den Bediensteten des Königs von Israel erwiderte nun: „Hier ist Elisäus, der Sephat Sohn, welcher dem Elias Wasser auf die Hand goß." Alle drei Könige begaben sich dann zum Propheten Elisäus und trugen ihm ihr Anliegen vor. Elisäus sprach: „Holet mir einen Psalmisten." Der Psalmist kam und als er nun

zu singen anhub, da kam die Hand des Herrn über den Propheten und er weissagte (V. 15).

Hier könnte man annehmen, die Geistesmitteilung sei die Wirkung des Psalmengesanges gewesen. Indes darf nicht übersehen werden, daß es sich damals um etwas Außerordentliches handelte und daß der Psalmist nur deshalb vom Propheten herbeigerufen wurde, um die Weissagung mit einer religiösen Ceremonie zu umgeben und so ihren Eindruck auf die anwesenden ungläubigen Könige zu erhöhen.

Somit kann dieser Vorgang für die erste Ansicht keinen Beweis liefern, dagegen kann für die zweite Ansicht geltend gemacht werden, daß 1. Kor. 14, 26 die heilige Poesie als Wirkung des heiligen Geistes dargestellt wird, nicht umgekehrt die Geistesmitteilung als Wirkung der geistlichen Gesänge und Lieder. Wir bleiben somit bei der zweiten Ansicht und sagen, der Apostel gibt in V. 19 an, wie sich das Erfülltsein mit dem heiligen Geiste im geselligen Verkehr der Christen kundgibt, nämlich:

λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ —

ἑαυτοῖς findet seine Erklärung in 1. Kor. 15, 26: ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει . . . πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω und Kol. 3. 16: νουθετοῦντες ἑαυτοῖς also nicht „mit einander" oder „unter einander", sondern „zu einander" im Sinne von „für einander", d. h. zu gegenseitiger Erbauung. Man hat bei λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς κ. τ. λ. an Wechselgesänge gedacht, so schreibt Nicephorus Callistus Hist. XIII, 8: τὴν τῶν ἀντιφώνων συνήθειαν ἄνωθεν ἀποστόλων ἡ ἐκκλησία παρέλαβε — allein, wenn auch nachgewiesen werden könnte, daß die Wechselgesänge eine direct apostolische Einrichtung seien, Theodoret führt sie auf die Kirche von Antiochien zurück (H. E. II, 24), ebenso Sokrates, der den hl. Ignatius als ihren Urheber bezeichnet (Hist. VI, 8)[1]), so waren dieselben doch nur bei der gottesdienstlichen Feier in Uebung, um diese aber handelt es sich hier nicht, da λαλοῦντες ἑαυτοῖς dem μεθύσκεσθε οἴνῳ entgegengesetzt ist, dies aber nicht auf den Mißbrauch bei den Agapen, wie er in der Korinther-Gemeinde sich eingeschlichen hatte (1. Kor. 11, 31), anspielt, da hiefür jede Andeutung im Contexte fehlt; de Wette, Koppe, Holzhausen behaupten es zwar, aber ohne einen Beweis beizubringen.

[1]) Eadie behauptet, Augustinus schreibe die Einführung der sogenannten responsoria dem hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, zu. Eadie meint wohl die Stelle Conf. l. IX, 7 15, wo Augustinus allerdings berichtet, daß der Hymnen- und Psalmengesang von Ambrosius angeordnet worden sei, jedoch ausdrücklich beifügt: secundum morem orientalium partium (ed. Raumer p. 224).

ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς sind Dative der Modalität (Winer § 31, 7).

Die ψαλμοί bedeuten einen Gesang, der seinem Inhalte nach dem Charakter der alttestamentlichen Psalmen angepaßt war; daß hier die Psalmen Davids genannt seien, ist nicht wahrscheinlich, da in diesem Falle der Artikel kaum fehlen würde. Es sind darunter vielmehr jene spezifisch christlichen Psalmgesänge zu verstehen, welche teils Wirkungen der Inspiration, also eine charismatische Gabe waren, teils die Erzeugnisse eines fromm angeregten Geistes und Gemütes waren (vgl. 1. Kor. 14, 15: ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ νοΐ).

Die ὕμνοι dagegen bedeuten zunächst Lobgesänge, Jubel- und Triumphlieder auf Christus und Gott. Psalmi sagt der hl. Hieronymus im Anschlusse an Origenes,[1]) proprie ad ethicum locum pertinent, ut quid faciendum, et quid vitandum sit, noverimus. Hymni fortitudinem et majestatem Dei praedicant et ejusdem vel beneficia vel facta.

καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς — πνευματικαῖς gehört nur zu ᾠδαῖς und nicht auch zu ψαλμοῖς und ὕμνοις, denn bei diesen dachte man nur an religiöse Gesänge oder waren wenigstens die Leser über den Charakter derselben nicht im geringsten in Zweifel, während die ᾠδαί, die an sich auch weltliche Lieder bedeuten konnten, einer näheren Bestimmung durch πνευματικαῖς bedurften, um sie von diesen zu unterscheiden. In diesem Gegensatze liegt auch ihre Erklärung. Auch beim Christen dürfen und sollen sich die Gefühle der Freude und des Dankes zum Liede gestalten, aber der Geist Gottes, der ihn erfüllt, gibt auch dem Liede, das keinen spezifisch-kirchlichen Charakter hat, Anmut (der Kolosserbrief hat den bezeichnenden Zusatz ἐν τῇ χάριτι 3, 16), Weihe, geistige Erhebung, was ausschließlich weltlichen Liedern mangelt.

ᾄδοντες καὶ ψάλλόντες ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ singend und spielend mit eurem Herzen dem Herrn; auf ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν liegt der Accent. Es ist, wie Chrysostomus erklärt, die auf den Sinn gerichtete Aufmerksamkeit gemeint. Denn die Unaufmerksamen singen eben nur, damit gesungen ist; sie lassen bloße Worte hören, während ihr Herz anderswo umherschweift. (Ebenso Theodoret: τῇ καρδίᾳ ψάλλει ὁ μὴ μόνον τὴν γλῶτταν κινῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν νοῦν εἰς τὴν τῶν λεγομένων κατὰ νόησιν διεγείρων).

Der hl. Hieronymus gibt denen, welchen die Pflege des Kirchengesanges obliegt, in seiner Erklärung zu unserer Stelle eine Mahnung,

[1]) Catenae l. c. p. 200 sq.: οἱ μὲν ὕμνοι δύναμιν καὶ θειότητα καταγγέλλουσι τοῦ Θεοῦ . . . τάχα δὲ ὁ περὶ τῶν πρακτέων διαλαμβάνων, καὶ τῶν οἷς δεῖ ἐνεργεῖν διὰ τοῦ ὡς ψαλτηρίου ὀργάνου σωματικοῦ ἡμῶν· οὗτος ἐν ψαλμοῖς ἐστι πνευματικοῖς.

die für alle Zeiten Geltung hat: „Mögen die jungen Leute, mögen die, deren Pflicht es ist, in der Kirche zu singen, dies hören, Gott sollen sie singen, nicht mit der Stimme bloß, auch mit dem Herzen, sie sollen auch nicht wie die weltlichen Sänger ihre Hauptsorge darauf verwenden, gut bei Stimme zu sein, um in der Kirche theatralische Weisen vernehmen zu lassen, vielmehr Gottesfurcht, Verrichtung guter Werke, Kenntnis der hl. Schrift (soll ihre Sorge sein). Mag einer eine übelklingende Stimme (κακόφωνος) haben, hat er gute Werke verübt, so ist sein Gesang süß vor Gott. So soll der Diener Christi singen, daß nicht so fest die Stimme als vielmehr der Inhalt des Gesanges gefällt."

V. 20 enthält eine weitere Wirkung der Geisteserfüllung, nämlich die fortwährende Erweckung einer dankbaren Gesinnung.

εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί —

πάντοτε ist selbstverständlich nicht auf die actuelle Bethätigung der Danksagung zu deuten, da eine solche fortwährende Bethätigung unmöglich ist, wohl aber kann und soll die Gesinnung der Dankbarkeit alle unsere Lebensschicksale, mögen sie freudiger oder trauriger Art sein, begleiten. Daher richtet sich der Umfang von πάντοτε nach dem von ὑπὲρ πάντων.

πάντων ist Neutrum, nicht Masculinum (Theodoret). Ist der Christ vom Geiste Gottes erfüllt, dann wird ihn alles zum Danke stimmen, Leid und Freud', Glück und Unglück. Der hl. Chrysostomus macht davon folgende schöne homiletische Anwendung: „Wie? Also für alles, was uns begegnet, sollen wir danken? — Ja, sogar für Krankheit und Armut. Denn wenn schon im alten Bunde ein weiser Mann die Mahnung aussprach: „Alles, was dir widerfährt, nimm willig hin und treffen dich Demütigungen Schlag auf Schlag, so bleibe standhaft!" (Eccli. 2, 4) — so muß das noch viel mehr im neuen Bunde geschehen. Solltest du also auch den Grund nicht immer einsehen, sage dennoch Dank! Denn darin besteht die echte Dankbarkeit. Wenn es dir gut geht, wenn du in Wohlstand und Glück lauter heitere Tage verlebst — und dafür danksagst, so ist es nichts Großes, nichts Besonderes; was von dir verlangt wird, ist Danksagung auch in Trübsalen und bangen Stunden. Dein erstes Wort sei stets: Herr, ich danke Dir!" —

Schon früher (5, 4) hatte der Apostel die Danksagung εὐχαριστία als Hauptpflicht der Christen bezeichnet, wenn er hier nun dieselbe Pflicht zugleich als Wirkung des hl. Geistes ausgibt, so sollten die Leser daran erkennen, wie viel ihnen am Besitze des hl. Geistes gelegen sein

müsse, welch' hohe und wichtige Bedeutung somit das πληροῦσθαι ἐν πνεύματι für sie habe.

Inwieferne aber das Danksagen Wirkung des hl. Geistes sei, sagt der Apostel nicht, ist aber nicht schwer zu deuten. Der hl. Geist ist das πνεῦμα ἀποκαλύψεως (1, 17), in ihm gelangen wir zur wahren und vollen Gotteserkenntnis, mit dieser Erkenntnis wächst die Erkenntnis unserer selbst, mithin auch unserer totalen Abhängigkeit von Gott, folglich auch die Erkenntnis, daß wir Gott für alles zu danken haben. Quanto enim aliquis Deum cognoscit, tanto videt eum majorem et se minorem, immo prope nihil in comparatione ad Deum. (St. Thomas Aquin.)

ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου — heißt nicht „an des Herrn statt" danken, sondern in Verbindung mit dem Namen des Herrn, d. h. mit all dem, was der Name des Herrn in sich faßt. Durch diesen Namen hat uns Gott alles gegeben, durch ihn geben wir Gott auch alles in beständiger Danksagung, in kindlich dankbarer Gesinnung als unserem Vater zurück.

5, 21—6, 9: Standespflichten.

V. 21: ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ —

V. 22: αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ,

V. 23: ὅτι ἀνὴρ[1]) ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς[2]) σωτὴρ[3]) τοῦ σώματος.

V. 24: ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν[4]) ἐν πάντι.

V. 21: Seid einander unterthan in der Furcht Christi —

V. 22: Ihr Weiber den eigenen Männern wie dem Herrn,

V. 23: denn ein Ehemann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus ist das Haupt der Kirche, er, der Erlöser des Leibes.

V. 24: Aber wie die Kirche Christo unterthan ist, so auch die Weiber den Männern in allem.

---

[1]) ἀνήρ ohne Artikel (gegen text. rec. Minusk. Clem. v. Al. Chrys. Theod.) nach ℵ. A. B. D. E. F. G. K. L. P. Euthal. (Cod.) Damasc. L. T. Tr. W.-H. (Gt.)

[2]) Der text. rec. liest καὶ αὐτός ἐστι mit einer ziemlichen Anzahl von Handschriften, Versionen, Vätern, doch ist unsere L. A. kritisch gesichert, da ℵ* A. B. D* E* F. G. Minusk. Jt. Vulg. Kop. Clem. v. Al. Euthalius (Cod.), Orig., Victorinus, Ambrosiaster, Hieronymus die Zusätze nicht haben.

[3]) σωτήρ mit Artikel nur bei ℵ. A. einigen Minuskeln, Clem. v. Al.

[4]) ἰδίοις vor ἀνδράσιν nach A. Dc E** K. L. P. Jt. (Cod. f.) Vulg. Peschit. Kop. Arm. Aeth. Goth. Clem. v. Al. Origenes (Vers. lat.) Basilius, Chrysostomus, Theodoret, Damascenus, Ambrosiaster u. a. ist von L. T. Tr. W.-H. als aus V. 22

V. 25: Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας,[1]) καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς,

V. 25: Ihr Männer liebet die Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat,

V. 26: ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι,

V. 26: damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt durch das Wasserbad im Worte,

V. 27: ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς[2]) ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.

V. 27: damit er selbst sich die Kirche herrlich darstellte, ohne Flecken oder Runzeln oder dergleichen, sondern damit sie sei heilig und ohne Fehl.

V. 28: οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες[3]) ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ.

V. 28: So sind die Männer schuldig, ihre Frauen zu lieben als ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst;

V. 29: οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν,

V. 29: denn Niemand hat je sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er hegt und pflegt es, sowie auch Christus seine Kirche,

V. 30: ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ·[4])

V. 30: weil wir Glieder seines Leibes sind;

---

eingetragen gestrichen worden. Es fehlt bei ℵ. A. B. D** E* F. (Gr. T.) G. Minuskeln, It. Euthalius.

[1]) Bei D. E. K. L. Peschittho, Clem. v. Al. Chrysostomus (dagegen nicht in Catenae ed. Kramer VI p. 263) Theodoret, Damascenus: γυναῖκας ἑαυτῶν; unsere L. A. (L. T. Tr. W.-H. Gt.) stützt sich auf ℵ. A. B. Minusk. Clem. v. Al. Orig. Euthalius, Cyrill. v. Al. Theodoret.

[2]) αὐτός statt αὐτήν (text. rec.) ist überwiegend bezeugt durch ℵ. A. B. D* F. G. L. P. Minusk. Versionen und Väter.

[3]) Lachmann und Tregelles empfehlen die L. A. οὕτως καὶ οἱ ἄνδρες ὀφείλουσιν nach A. D. E. F. G. P. It. Vulg. Kop. Goth. Clem. v. Al. Victorinus, Ambrosiaster, Hieronymus. Ebenso hat B. καί vor ἄνδρες, liest aber οὕτως ὀφείλουσι καὶ οἱ ἄνδρες. Aber gerade weil καί wegen der Parallele ἄνδρες — γυναῖκες so mundgerecht liegt, kann es sehr leicht ein Einschiebsel sein, wir möchten daher der Tischendorf'schen L. A., die sich auf gute Zeugen berufen kann, so auf Cod. L. K. Peschittho, Methodius, Chrysostomus, Euthalius (Cod.), Theodoret, Damascenus u. a., die Berechtigung nicht absprechen.

[4]) Der Zusatz ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ, wie ihn mit einer kleinen Abweichung die LXX haben, fehlt bei ℵ* A. B. 17 67** Kop. Aeth.

V. 31: ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα[1]) καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ[2]) καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

V. 31: „deshalb wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und er wird seinem Weibe anhängen und die zwei werden ein Fleisch sein."

V. 32: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

V. 32: Dieses Geheimnis ist groß; ich sage aber in bezug auf Christus und die Kirche.

V. 33: πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα. —

V. 32: Doch — auch ihr sollt jeder einzelne sein Weib so lieben, wie sich selbst, das Weib aber soll den Mann fürchten.

V. 21: ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ — Chrysostomus und Thomas von Aquin, ferner Estius und von den Neueren Harleß und Meyer, ebenso Lachmann, Tischendorf und Winer (§ 45, 6) ziehen unseren Vers noch zum vorhergehenden, weil es so die Construction erfordere. Aber dieser Construction, so sehr sie nach der Grammatik ist, fehlt der innere Grund, denn daß die Pflicht gegenseitiger Unterwerfung nur in sehr ferner Beziehung zur Dankespflicht gegen Gott steht, womit V. 20 geschlossen hat, wird allgemein zugestanden. Eine weitere Schwierigkeit bietet sich aber dem Leser bei dieser Verbindung in V. 22. Entweder müßte nämlich dieser Vers gleichfalls enge an V. 20 angeschlossen werden, das brächte dann noch mehr Verwirrung in den Gedankengang oder wenn V. 22 als ganz für sich stehend genommen wird, so hätten wir eine Ellipse vor uns, was allerdings bei der paulinischen Schreibweise nichts Ungewöhnliches, aber immerhin eine Anomalie ist, welche zur Vorsicht mahnt.

Freilich, wenn die Handschriften recht hätten, welche nach γυ-

---

Methodius, Euthalius (Cod.), Orig. (Vers. lat., die sich indes unbestimmt ausdrückt: quia membra sumus corporis eius et reliqua), daher von L. T. Tr. W.-H. (Gt.) weggelassen. Diesen Zeugen steht allerdings eine Reihe anderer gegenüber, die den Zusatz haben, nämlich ℵ^{c} D. E. F. G. K. L. P. Vulg. Syr. (Peschittho und posterior [harklens.]) Arm. Irenäus, Chrysostomus, Theodoret, Damascenus, Victorinus, Ambrosiaster, Hieronymus. Sieht man sich aber die gegenüberstehenden Zeugen näher an, so ergibt sich, daß sowohl der ältere und reinere Text, wie ihn ℵ* und B. repräsentieren (vgl. Westcott-Hort, The New Testament. Introduction. Cambridge and London 1882 p. 222 s.) als auch die diesem Texte zunächst stehenden Versionen ohne den Zusatz sind, was offenbar mehr für seine Unechtheit als Echtheit spricht.

[1]) Lachmann und Tragelles haben bloß πατέρα und μητέρα (W.-H. Artikel in Klammern). Die überwiegenden Zeugen sind für Beibehaltung des Artikels.

[2]) πρὸς τὴν γυναῖκα ist wahrscheinlich Correctur nach den LXX. Die Zeugen halten sich das Gleichgewicht.

γυναῖκες, beziehungsweise ἀνδράσιν, einen Imperativ einschieben, wie K. L., welche τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν . . . . ὑποτάσσεσθε oder D. E. F. (Griech. T.), G. Minuskeln, welche γυναῖκες ὑποτάσσεσθε oder endlich ℵ. A. P. mit 10 anderen weniger bedeutenden Codd., welche τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν . . . ὑποτασσέσθωσαν lesen, dann wären alle diese Schwierigketten mit einem Schlage beseitigt. Allein diese Lesarten tragen doch zu deutlich das exegetische Gepräge an sich und zudem haben wir von Hieronymus das bestimmte Zeugnis, daß in den griechischen Handschriften, die ihm vorlagen, solche imperativische Zusätze fehlten, Umstände, welche die Textkritik mit Grund gegen dieselben mißtrauisch machte, daher hat Tischendorf das Verbum gestrichen und wenn auch Tregelles und Westcott-Hort ὑποτασσέσθωσαν aufnahmen, so doch nicht unbedingt, indem der erstere das Verbum in Klammern setzt und die letzteren es am Rande mit dem Zeichen der Einschaltung anbrachten.

Spricht nun die größere Wahrscheinlichkeit für die Tischendorf'sche Lesart, so müssen wir ὑποτασσόμενοι auch zu V. 22 herunterbeziehen, indem wir hier den auch nicht seltenen Fall vor uns haben, wo in einem Satze das Verbum fehlt, weil es sich aus dem vorhergehenden Satze leicht ergänzen läßt, was bekanntlich keine Ellipse ist (vgl. Winer § 64, 1, S. 541). Demgemäß sagen wir: ὑποτασσόμενοι ist Nominativus absolutus und die Uebersetzung der beiden Verse 21 und 22 wörtlich gegeben, lautet so: „Indem ihr einander unterthänig seid in der Furcht Christi, so (seid unterthan) ihr Weiber (insonderheit) den eigenen Männern als wie dem Herrn."

Die in V. 21 vorangestellte allgemeine Mahnung macht somit in V. 22 eine spezielle Anwendung auf das Verhältnis von Mann und Frau.

Der Zweck, den der Apostel bei dieser Standeslehre (V. 22—33) verfolgt, ist, darzuthun, daß das Verhältnis zwischen Mann und Frau ein wahres Abbild sei des Gnadenverhältnisses zwischen Christus und der Kirche. Als die wichtigsten Träger dieses Verhältnisses gelten ihm die Herrschaft (V. 22—24), die Liebe (V. 25—27) und die Lebensgemeinschaft (V. 28—31).

V. 22: αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ, —

ἰδίοις soll nicht den Gegensatz zu anderen Männern hervorheben (Bullinger, Bengel, Steiger zu 1. Petr. 3, 1, Meyer), denn ein solcher Gegensatz liegt ganz außerhalb des Zusammenhanges, vielmehr dient es lediglich zur Umschreibung des Personalpronomens, könnte deßhalb wie in Kol. 3, 18 auch fehlen (vgl. Joh. 5, 18; 1. Kor. 14, 35; — Winer § 22, 8; Lobeck ad Phrynich. p. 441).

ὡς τῷ κυρίῳ — Thomas von Aquin bezieht den Ausdruck auf

die Ehemänner: quia proportio viri ad uxorem quodammodo est sicut servi ad dominum, sed . . . . non quod vere sit dominus, sed sicut dominus. Aber schon Thomas de Vio hat dieser Auslegung richtig entgegengehalten: quod significaretur, si dixisset »sicut dominis.«

Uebrigens beschränkt sich die Bedeutung von ὡς nicht auf ein bloßes Aehnlichkeitsverhältnis in dem Sinne, das Weib soll dem Manne gehorchen, wie man dem Herrn gehorcht, also nicht bloß äußerlich, nicht bloß aus Furcht und Zwang, sondern in Liebe, vielmehr ist der Sinn, die Frau soll dem Manne gehorchen, weil er ihr gegenüber Christum repräsentiert oder wie der hl. Chrysostomus sich ausdrückt, „in der Ueberzeugung (ὡς εὐδυία), daß, wenn sie dem Manne dient, damit dem Herrn selbst dient."

Gehorsam gegenüber dem Manne ist des Weibes natürliche Pflicht, denn schon nach der natürlichen Ordnung steht das Weib unter dem Manne, weil es erst aus dem Manne hervorging (1. Kor. 11, 8: οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ ἐξ ἀνδρός). Darum nennt Paulus 1. Kor. 11, 7 den Mann „Abbild und Abglanz Gottes" (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ), das Weib dagegen den „Abglanz des Mannes". Der Mann ist die Darstellung der göttlichen Majestät und Oberherrlichkeit, das Weib dagegen nur ein Reflex des Mannes Herrschaft durch den Gehorsam, indem es den Willen des Mannes in seinem Leben und Wirken ausführt. Daher ist das Weib um des Mannes willen da und nicht der Mann um des Weibes willen (1. Kor. 7, 9: καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα).

Des Weibes natürliche Stellung ist darum die der Unterordnung, sein eigentümlicher Beruf ist, dem Manne dienend zur Seite zu stehen, während des Mannes natürliche Stellung die der Herrschaft ist.

Freilich kann der Mann diese Stellung mißbrauchen und hat sie mißbraucht gegen den Willen Gottes, denn die Herrschaft des Mannes ist keine schrankenlose, keine willkürliche und eigenmächtige, sondern bedingt durch den göttlichen Willen. Dieser aber hatte es so eingerichtet, daß, wenn auch dem Manne bei der ersten Schöpfung die Priorität gegenüber dem Weibe zukam und auf grund derselben auch die höhere Stellung, dennoch diese Stellung nie eine exclusive und einseitige werden darf, vielmehr beide, Mann und Weib, im weiteren Verlaufe ihrer naturgeschichtlichen Entwickelung auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind, so zwar, daß fortan auch die Entstehung des Mannes auf dieser gegenseitigen Ergänzung beruht (ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτω καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός 1. Kor. 11, 12). Darum soll der Mann bedenken, „daß so wenig das Weib ohne ihn, so er ohne das Weib ist, im Herrn" (1. Kor. 11, 11), d. h.

nach christlicher Auffassung gehören beide zusammen, ist eines vom anderen abhängig.

Somit ist der Gehorsam des Weibes im Lichte der christlichen Betrachtung kein Verzicht auf jeden eigenen Willen, kein blinder Gehorsam oder Sklavendienst, da der Mann sich keineswegs vom Willen des Weibes lossagen darf, anderseits ist dieser Gehorsam aber ein eminent religiöser Akt, weil er im vollen Sinne des Wortes ein Christusdienst ist, weil Christus den Gehorsam des Weibes als einen ihm selbst geleisteten Dienst ansieht. Der Grund dieses ganz eigenartigen Verhältnisses wird im folgenden angegeben.

V. 23: ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.

Ein Doppeltes wird hier ausgesagt, einmal: was Christus der Kirche gegenüber sei, das sei der Mann dem Weibe gegenüber, nämlich Haupt; dann: weil Christus Haupt der Kirche sei, darum sei der Mann das Haupt der Frau.

Zuerst also lehrt der Apostel, daß der christliche Mann der christlichen Frau gegenüber sich in der gleichen Stellung befinde, wie Christus der Kirche gegenüber, dann sagt er, diese Stellung sei keineswegs in der physischen Ordnung der Dinge begründet, sondern Werk der Gnade, Frucht der soteriologischen Thätigkeit Christi.

Berücksichtigen wir zunächst den ersten Lehrsatz: ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας —

Der Artikel fehlt bei ἀνήρ, weil über die Bedeutung des Wortes „Ehemann" nach dem Zusammenhange kein Zweifel bestehen kann, somit auch keiner näheren Bestimmung mehr durch den Artikel bedarf (vgl. Winer § 19, 1 S. 114). Dagegen steht bei γυναικός der Artikel, um die spezielle Beziehung „**seines** Weibes" hervorzuheben.

καί bei ὡς dient zur Steigerung der Vergleichung (Klotz ad Devar. III, 635).

Was hier der Apostel ausspricht, ist ein großer Gedanke. Christus und die Kirche bilden eine Einheit, einen geistigen Organismus, bewegt und belebt durch ein Lebensprinzip, sie sind ein Leib, der mystische Leib Christi, weil Christus eben dieses Lebensprinzip ist, somit per accomodationem an die Vorstellung der Alten, auch Haupt des Leibes ist.

Ganz dasselbe innige Verhältnis spiegelt sich wieder im ehelichen Leben. Mann und Frau repräsentieren eine Einheit, ja sie repräsentieren nach dem Willen Gottes[1]) gleichfalls einen Leib, dessen Haupt der Mann ist.

[1]) 1. Mos. 2, 24 vgl. Matth. 19, 5—6.

Diese Einheit stellt nun allerdings die Ehe schon nach ihrer natürlichen Seite dar, darum ist sie auch von Natur aus unauflöslich; aber diese Einheit wird im Christentume in eine weit höhere Sphäre gerückt. Im Christentum ist die Ehe ein Abbild des mystischen Leibes Christi und eben das drückt ihr den Stempel des Uebernatürlichen auf. Es ist ein heiliges[1]) Verhältnis, das christliche Eheleute eingehen. Und heilig ist dieses Verhältnis nicht bloß deshalb, weil es ein Abbild des mystischen Leibes Christi ist, sondern auch weil es in diesen mystischen Leib selbst mitaufgenommen ist. Das führt uns zum zweiten Lehrsatze Pauli, der den Grund angibt, warum das eheliche Verhältnis zugleich ein Gnadenverhältnis ist.

Dieser Grund liegt darin, daß Christus (αὐτός geht offenbar auf Christus nicht auf ἀνήρ Chrysostomus) Erlöser des Leibes ist.

αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος —

Der Satz ist für sich bestehend, nicht Apposition zu ὁ Χριστός, wie die meisten annehmen. Die asyndetische Stellung kennzeichnet ihn als Causalsatz (vgl. Winer § 60, 2 c). Seinen Inhalt erklärt nachstehender Gedankengang:

Die gratia capitis ist eine Gnade, die sich Christus als Erlöser verdient hat. Der mystische Leib Christi ist der aus dem Erlösungstode erweckte und nunmehr in der Kirche fortlebende Christus. Glieder dieses mystischen Leibes, also wirkliches Eigentum Christi, ist jeder christliche Ehemann und jede christliche Ehefrau.

Wer fügt sie nun diesem mystischen Leibe als Glieder ein? Christus. Und wer ist fort und fort Träger dieser ihrer neuen Lebenseinheit? Wieder Christus.

Christus ist also wie das Haupt des großen mystischen Leibes, der Kirche, so auch das Haupt dieses kleineren Organismus, der in der Ehe begründeten Lebenseinheit von Mann und Frau und wie er für den einen, den mystischen Leib sich seinen Repräsentanten im sichtbaren Haupte der Kirche wählte, so hat er für den anderen im Manne seinen Stellvertreter. Somit hat die Unterwürfigkeit der Frau gegenüber dem Manne einen eminent religiösen Charakter und hat zugleich das denkbar höchste Motiv in Christus selbst.

Eben damit ist aber auch der Umfang bezeichnet, auf den sich diese Unterwürfigkeit zu erstrecken hat und ist zugleich die Form an-

[1]) Vgl. 1. Cor. 7, 14: „Denn der ungläubige böse Mann ist geheiligt durch die Frau und die ungläubige Frau durch den Bruder (Vulg. per virum fidelem), sonst wären ja euere Kinder unrein und sie sind doch heilig." — Also das Element, in welchem sich die christliche Ehe bewegt, ist rein, ist heilig, darum heiligen sich die Gatten und sind heilig die Kinder.

gedeutet, wie sie sich zu bewähren hat. Der Apostel selbst spricht sich darüber in folgendem Verse so aus:

V. 24: ἀλλὰ ὡς ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.

ἀλλά dient zur Richtigstellung, um einem etwaigen Mißverständnisse vorzubeugen. Dabei verbleibt ἀλλά in seiner eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung des Gegensatzes, der so zu deuten ist: Dadurch, daß das eheliche Verhältnis ein Abbild von dem Verhältnisse zwischen Christus und der Kirche geworden und damit einer höheren, übernatürlichen Ordnung angehört, ist die Stellung, welche das Weib dem Manne gegenüber in der natürlichen Ordnung einnimmt, keineswegs aufgehoben, auch die christliche Frau befindet sich ihrem Ehemann gegenüber in der Stellung der Untergebenen, nur hat dieselbe für sie nichts Entwürdigendes mehr, vielmehr ist sie geadelt in ihrem Gegenbilde, der Kirche.

Alle anderen Erklärungen von ἀλλά, wie die, daß es Folgerungspartikel sei (Beza, Grotius und von den Neueren Matthies, Olshausen, de Wette, Ewald, Brauen) oder für ein metabatisches δέ stehe, nämlich zur Hauptsache überleite (Winer § 53, 10) oder „Partikel der Rückkehr zum Thema" sei (Harleß, Rückert, ebenso Bleek) oder endlich zur Abweisung eines Einwandes diene (Hofmann), werden dem Zusammenhange nicht gerecht.

Aber auch die Erklärung kann nicht befriedigen, welche zwar ἀλλά im gegensätzlichen Sinne nimmt, diesen aber so bestimmt: „Wenn auch Christus Haupt und Heiland des Lebens ist, so hebt dieses Verhältnis die Verbindlichkeit des Gehorsams der Weiber gegen ihre Männer nicht auf u. s. w." (Meyer, Stier und in ähnlichem Sinne schon Calvin, dann Bengel, ferner Hodge, Ellicott, Alford), denn das ist eine so selbstverständliche Wahrheit, daß sie keiner besonderen Erklärung bedarf.

ὡς zeigt die Form an, wie sich die Unterwürfigkeit der Weiber bewähren soll, es soll sein eine Unterwürfigkeit der Freude und Liebe, wie sie die Kirche Christo gegenüber zeigt.

ἐν παντί bezeichnet den Umfang, innerhalb dessen sich diese Unterwürfigkeit zu bethätigen hat — nämlich in allen Stücken, selbstverständlich in der Voraussetzung, daß der Mann nie etwas seiner Stellung als Repräsentant Christi Unwürdiges verlangt.

V. 25: Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς,

V. 26: ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, —

Mit V. 25 wendet sich der Apostel an die Männer und verlangt

von ihnen nichts Geringeres als eine heroische Liebe, eine Liebe, welche bereit ist, um der Frau willen sogar das eigene Leben zu opfern, gerade so wie Christus sein Leben für die Kirche hingegeben hat; denn daß καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν die Hingabe in den Tod bedeutet, unterliegt gegenüber dem in V. 2 Gesagten nicht dem geringsten Zweifel (vgl. Gal. 2, 20; Röm. 4, 25).

V. 26 gibt den Zweck an, den Christus im Auge hatte, als er sich für die Kirche hingab. Dieser Zweck sei gewesen, daß er „sie heiligte, nachdem er sie gereinigt durch das Bad des Wassers im Worte". Er hatte somit eine positive Seite, die Heiligung, und eine negative Seite, die Reinigung, die Trennung ist nur ideell, realiter fallen Heiligung und Reinigung in einen Act zusammen.

Das λουτρὸν τοῦ ὕδατος ist offenbar die Taufe. Weniger klar ist der Zusatz ἐν ῥήματι, wir werden aber mit den griechischen Erklärern Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt und Oekumenius, dann mit dem Ambrosiaster, dem hl. Thomas und Justiniani an die Taufformel denken müssen (vgl. Matth., 28, 19) im Sinne der bekannten Worte des heil. Augustin (tract. LXXX in Jo.): »accedit verbum ad elementum et fit sacramentum« (tom. III, 2 p. 703 C. [Benedictiner-Ausgabe]).

Die andere Erklärung, welche sich der heilige Hieronymus, dem Estius folgt, angeeignet hat, daß unter ῥῆμα das Evangelium zu verstehen und deshalb ἐν ῥήματι mit ἁγιάσῃ zu verbinden sei, scheitert an dem Mangel des Artikels, dann daran, daß ῥῆμα in der Bedeutung Evangelium oder geoffenbarte Wahrheit stets einen Zusatz, z. B. τῆς πίστεως Röm. 10, 9; τοῦ θεοῦ Joh. 8, 47; Röm. 1, 17; τῆς ζωῆς Joh. 3, 34 oder τοῦ κυρίου 1. Petr. 1, 25 hat und weiter daran, daß man nicht sagen kann, daß das Evangelium allein die ἁγιωσύνη, die Heiligung bewirke.

Wir construieren somit ἐν ῥήματι zu καθαρίσας als zweite selbständige Bestimmung, so daß, während λουτρῷ τοῦ ὕδατος die Materie angibt, mittels welcher die Reinigung geschieht, ἐν ῥήματι den Grund der Wirkung dieses Mittels bezeichnet. (Ueber diese Bedeutung von ἐν vgl. Winer § 48, 3c).

V. 27: ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ἡ ἁγία καὶ ἄμωμος. —

Der Schlußsatz ἀλλ' ἵνα ἦ κ. τ. λ. stellt eine sogenannte oratio variata dar, man erwartet ἀλλ' οὖσαν; indes ist diese Veränderung der Structur nichts Seltenes (vgl. Winer § 63, 2, 1) und kommt auch sonst bei griechischen Schriftstellern, besonders häufig bei Xenophon vor (vgl. Kühner § 490, 4).

Unser Vers handelt nicht von einem neuen, dem End-Zwecke der Selbsthingabe Christi, wie man gerne annimmt (Meyer, Eadie, Bisping), sondern gibt die nähere Erklärung zu V. 26, denn ἵνα ἡ ἁγία in unserem Verse kann inhaltlich doch nicht verschieden sein von ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ im vorigen Verse. Damit ist auch die vielfach besprochene Frage erledigt, ob Paulus die in unserem Verse angeführten Eigenschaften der diesseitigen oder jenseitigen Kirche zuspreche. Augustinus,[1]) Hieronymus, Thomas von Aquin, ebenso Estius (auch Calvin, Beza und viele Neuere wie Flatt, Rückert, de Wette, Meyer, Eadie, Weinhart, Reischl) sind für die letztere, Chrysostomus, Theophylakt, Thomas de Vio (auch Wolf, Bengel, Harleß, Hofmann) für die erstere Ansicht und diese verdient auch entschieden den Vorzug, denn die Kirche in der Vorstellung einer „Braut Christi", wie sie dem Apostel eben vorschwebte, kann von anfang an nicht anders als im herrlichsten Brautschmucke — ἔνδοξος — und in makelloser Schönheit — μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤτι τῶν τοιούτων, d. h. ohne irgendwelchen sittlichen Fehler — gedacht werden. Gerade αὐτὸς ἑαυτῷ nötigt zu dieser Auffassung, denn wenn Christus selbst sich seine Braut darstellte,[2]) vor sich hinstellte, so kann sie einem solchen Bräutigam nur in vollendeter, makelloser Schönheit gegenüberstehen. Wenn einzelne Glieder der Kirche minder vollkommen leben, so trifft diese Unvollkommenheit nicht die Kirche als solche.

σπῖλος (Suidas σπίλος) gehört der späteren Gräcität an. Nach Phrynichus hat es das alte attische κηλίς verdrängt (cf. Lobeck ad Phrynich. p. 28). Suidas umschreibt es mit μιασμός, ῥύπος.

ῥυτίς die Runzel, das eigentliche Merkmal des Alters, daher auch metonym. für „Alter" gebraucht (vgl. Suidas ῥυτίς, ἀσθένεια, γῆρας).

Mit ἁγία verläßt Paulus das Bild körperlicher Schönheit, denn zu diesem würde ἁγνή passen und geht über zur Sache, der seelischen Reinheit. — Ueber ἄμωμος vgl. die Erklärung zu 1, 4.

V. 28 nimmt das Gebot von V. 25: „Ihr Männer liebet die Weiber" wieder auf, erweitert es aber durch ein neues Argument: ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα „als ihre eigenen Leiber."

---

[1]) Retract. l. I c. 19; l. II c. 18 (tom. I p. 31 D p. 48 D); Sermo CLXXXI de verbis epist. I Joann. c. 1 (tom. V p. 869 A); vgl. dagegen Sermo CCCXLI ad populum (De eo quod Christus etc.): Non potest habere caput illud, nisi condignum corpus nec ille vir tantus, nisi condignam ducit uxorem. »Ut exhiberet sibi«, inquit, »gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid ejusmodi. Haec est sponsa Christi, non habens maculam aut rugam.

[2]) παριστάνειν hat nur die Bedeutung „darstellen", nie „herstellen" (efficere, reddere), wie man auch übersetzt hat, vgl. 2. Kor. 11, 2: . . . ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ.

Der Zusammenhang mit den Vorausgehenden ist folgender:

V. 25 ff. sagte der Apostel, die Männer sollen die Frauen lieben, wie Christus die Kirche, dabei setzte er voraus, daß den Lesern noch V. 23 gegenwärtig sei: die Kirche ist der Leib Christi, folglich konnte er, V. 25 ergänzend, sagen:

V. 28: οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα, wie nämlich Christus die Kirche liebt als seinen eigenen Leib, woraus sich dann von selbst ergibt: ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾶ. Weil demnach Mann und Weib einen Leib bilden, darum „wer seine Frau liebt, liebt sich selbst."

οὕτως bezieht sich also nicht auf das folgende ὡς, wie Estius meint, sondern auf καθώς in V. 25.

V. 29: οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, —

γάρ begründet das unmittelbar Vorhergehende, nämlich das „sich selbst lieben". Jeder liebt sich selbst, weil es unnatürlich ist, sein eigen Fleisch zu hassen, im Gegenteil jeder hegt und pflegt es.

Die Ausdrücke ἐκτρέφειν und θάλπειν erinnern an 1. Thess. 2, 7: ὡς ἐὰν τρόφος θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα „wie eine Mutter ihre Kinder pflegt." Die Mutterliebe dient allen Zungen zur Bezeichnung der zärtlichsten Liebe. Diesem Bilde gehören also die Ausdrücke an. Der hl. Chrysostomus umschreibt sie mit: θεραπεύειν μετὰ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας.

Der hl. Thomas macht sich hier einen doppelten Einwand:

1. Luc. 14, 28 spricht der Herr: „Wer nicht haßt . . . Weib und Kinder, der kann mein Jünger nicht sein." Wie paßt das, fragt er, zu dem Gebote, die Weiber zu lieben wie sich selbst? Und er antwortet: Damit hat Christus befohlen, Weib und Kinder nicht anders zu lieben als sich selbst, sich selbst aber darf man nicht mehr lieben als Gott, somit steht die Selbstliebe der Gottesliebe nach, ist gewißermassen im Verhältnis zu dieser Liebe ein Haß, daher qui non odit uxorem etc.

2. Der zweite Einwand lautet: Wer Jemanden liebt, der will nicht und strebt auch nicht darnach, von ihm getrennt zu werden, die Heiligen aber verlangen fortwährend nach Loslösung vom Fleische, so seufzt der hl. Paulus Röm. 7, 24: „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?" Und wiederum 1. Kor. 9, 27: „Ich zerschlage und knechte meinen Leib, um nicht, während ich anderen predige, selbst zu Schanden zu werden." —

Diesen Einwand widerlegt er mit dem einfachen Satze: Das Fleisch an sich betrachtet, wird nicht gehaßt, sondern jeder strebt seine Erhaltung an, wohl aber verdient es gehaßt zu werden, wenn es unserem

höheren Wollen, der Erreichung des ewigen Lebens hinderlich ist, denn an diesem muß uns bei weitem mehr gelegen sein, als am Fleische. Somit ist das Fleisch zu hassen, nicht weil es ein Uebel ist, sondern weil es als das mindere Gut uns das höhere vorenthält. Dasselbe gilt von der Stellung des Fleisches gegenüber den Tugenden als den Mitteln zum ewigen Leben. Das mindere Gut muß immer dem höheren weichen. Darum muß das Fleisch in seinen Rechten verkürzt, muß gezüchtigt werden, wenn es uns den Weg zum besseren Guten versperren will.

Uebrigens ist der Apostel selbst derartigen Einwänden, wie sie vom hl. Thomas erhoben wurden, zuvorgekommen, wenn er beisetzt: καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν — Was der Apostel hier sagt, ist einerseits die höchste Auszeichnung einer christlichen Ehe, denn wenn die Männer ihre Frauen lieben sollen, wie Christus seine Kirche liebt, so ist das offenbar das Höchste, was sich von einer solchen Liebe sagen läßt, anderseits aber liegt in dieser Gegenüberstellung auch die ganze Bedeutung der Ehemoral. Die eheliche Liebe muß sich fort und fort an der Liebe Christi zur Kirche spiegeln, rein und heilig, hingebend und opferwillig wie diese, das sind und müssen die Eigenschaften der ehelichen Liebe sein, will sie anders Anspruch auf das erhabene Vorrecht machen, Abbild von Christus und der Kirche zu sein.

V. 30: ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ — „weil wir Glieder seines Leibes sind."

μέλη ist mit Nachdruck vorangestellt, weil in dem Worte der eigentliche Grund des so innigen Verhältnisses Christi zu uns liegt. Wir sind integrierende Bestandtheile seines mystischen Leibes, darum liebt, hegt und pflegt er uns.

V. 31 führt der Apostel die Worte an, welche Adam auf Eingebung Gottes sprach, als ihm die Eva vorgeführt wurde (1. Mos. 2, 24).

ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικί, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

Das Citat ist wörtlich aufgenommen mit der geringen Aenderung, daß ἀντί steht statt ἕνεκεν und προσκολληθήσεται πρός statt mit dem Dativ.

ἀντὶ τούτου weist nicht auf das unmittelbar Vorhergehende hin, sondern steht nur als wörtliches Citat.

Zunächst enthält unser Vers nur den Beleg für den in V. 28 ausgesprochenen Gedanken, daß ein Mann, der seine Frau liebt, in der That sein eigen Fleisch liebt. Aus dem Folgenden ergibt sich aber zugleich, daß Paulus der Stelle eine noch höhere Bedeutung gab und daß er die Intention hatte, die Leser sollten von dem Citate die Anwendung auf das Verhältnis Christi zur Kirche machen. Die Stelle ist nicht allegorisch zu deuten, wie

Hieronymus interpretiert,[1]) denn daß sie Paulus in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt, zeigt V. 32, wo er sagt, daß diese Worte eine geheimnisvolle Beziehung haben, somit die Beziehung der eigentlichen Bedeutung der Worte gegenüberstellt. Diese Beziehung läßt sich folgendermaßen ausdrücken:

Mann und Weib vereinigen sich zu einer gemeinsamen Existenzweise, es ist ein Leben, das sie führen, weil sie sich gegenseitig zu jener Einheit wieder ergänzen, wie sie ursprünglich in dem Einen Menschen Adam war, ehe das Weib von ihm genommen wurde, so sind Christus und die Kirche ebenfalls zu einer Einheit geworden, sie ergänzen sich zum gemeinsamen mystischen Leibe. Der Vergleichungspunkt ist das Eine Leben, das aus dem Zusammenleben zweier Wesen resultiert. Daß es sich hier aber nicht bloß um eine Analogie handle, sondern daß die Lebenseinheit der christlichen Eheleute zugleich auf der mystischen Einheit Christi mit der Kirche beruhe, wurde bei V. 23 nachgewiesen.

Eben diese innere Beziehung der beiden Verhältnisse zu einander, gibt der christlichen Ehe ihre geheimnisvolle Bedeutung, wie das der Apostel in folgendem Verse ausspricht.

V. 32: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν —

Das Geheimnis, welches der Apostel hier meint, liegt also nicht in der V. 31 citierten Stelle an sich, sondern in ihrer Anwendung auf das Verhältnis Christi zu seiner Kirche. Weil die christliche Ehe in ihrer Lebenseinheit ein Abbild dieses Verhältnisses und zugleich diese Lebenseinheit wegen der Eingliederung der christlichen Eheleute in den mystischen Leib Christi von diesem innerlich abhängig ist, ist die christliche Ehe ein μυστήριον μέγα und hierin liegt auch der Grund ihrer Sacramentalität.

Also nicht direct, wohl aber indirect weist unsere Stelle auf den sacramentalen Charakter der Ehe hin und mehr sagt auch das Concilium Tridentinum nicht, indem es in der Einleitung zu den Kanones über die Ehe sich auf unsere Stelle beruft mit den Worten: Quod Paulus Apostolus innuit dicens etc. (Sess. XXIV ap. Denzinger Enchiridion n. 846 p. 287).

---

[1]) Idipsum autem per allegoriam in Christo interpretatur, et in Ecclesia: ut Adam Christum, et Eva praefiguraret Ecclesiam. Factus est enim novissimus Adam in spiritum vivificantem (1. Kor. 15, 45). Et quomodo de Adam et uxore ejus omne hominum nascitur genus: sic de Christo et Ecclesia omnis credentium multitudo generata est (Comment. in h. l.). Dieselbe typische Deutung geben der Stelle von den Späteren Grotius, Heinsius, Balduin, dann Meyer und Bisping.

V. 33: πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.

πλήν steht gerne nach Parentheſen in der Bedeutung von „doch“ (Paſſow II, 636) und ſo iſt es auch wohl hier zu nehmen. Der Apoſtel kehrt wieder zur Hauptmahnung in V. 28 zurück; es iſt, als ob er ſchriebe: „Doch — um wieder von dem zu reden, was euch Männer angeht, was ihr euren Weibern gegenüber „ſchuldig ſeid“ — auch ihr ſollet (wie Chriſtus die Kirche) jeder einzelne ſein Weib ſo lieben, wie ſich ſelbſt.“

Die Verbindung ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα iſt nicht „eigentümlich“ (Meier), wir begegnen dieſer diſtributiven Beziehung von κατά in einer Reihe von Beiſpielen in der bibliſchen wie klaſſiſchen Sprache (vgl. Winer § 49 d.).

Die Conſtruction ἕκαστος — ἀγαπάτω ſtatt ὑμεῖς — ἀγαπάτωσαν repräſentiert wieder eine oratio variata (Winer § 63, II, 1 S. 537).

ἡ δὲ γυνή, mit Nachdruck vorangeſtellt, iſt rhetoriſche Anakoluthie (vgl. Kühner § 356, 6).

ἵνα φοβῆται ſteht ſtatt des Imperativs (Winer § 43, 5).

Mit ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται κ. τ. λ. ſpricht Paulus kein neues Gebot aus, da es nur eine ſummariſche Wiederholung der früheren Mahnung an die Weiber iſt (vgl. V. 22—24), denn nicht ſklaviſche Furcht (μὴ δουλοπρεπῶς Oekumenius) verlangt er von den Weibern, ſondern Ehrfurcht, wie ſie das Verhältnis der Unterthänigkeit mit ſich bringt. „Worin beſteht die Furcht?“ fragt Chryſoſtomus — „darin, daß du nicht widerſprichſt, dich nicht auflehnſt, nicht nach dem Vorrange trachteſt. Soweit erſtreckt ſich die Furcht.“ —

Sechstes Kapitel.

Inhalt: Der Apostel setzt die Belehrung über die Standespflichten fort, indem er sich jetzt an die Kinder (V. 1—3), an die Väter (V. 4), an die Knechte (V. 5—8) und an die Herren (V. 9) wendet.

Der weitere Abschnitt (V. 10—20) enthält einen warmen Aufruf zum sittlichen Kampfe. Dieser Kampf ist gegen die teuflischen Mächte gerichtet (V. 10—12) und erfordert deshalb die ganze Waffenrüstung Gottes (V. 13—17), ferner anhaltendes Gebet und Wachsamkeit (V. 18) und da der Apostel all' das selbst nötig hat, so empfiehlt er sich der Fürbitte der Gläubigen (V. 10—20).

Seine persönliche Lage streift er mit einer flüchtigen Andeutung, da Tychikus den näheren Bericht mündlich geben wird (V. 21—22).

Der Brief schließt mit den üblichen Segenswünschen (V. 23—24).

V. 1—9: Fortsetzung der Standespflichten.

V. 1: Τὰ τέκνα ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν κυρίῳ[1]) τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον.

V. 1: Ihr Kinder, gehorchet euren Eltern im Herrn; denn das ist recht.

V. 2: τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μετέρα, ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ,

V. 2: Ehre deinen Vater und Mutter, das da ist das erste Gebot mit Verheißung;

V. 3: ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς.

V. 3: daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden.

V. 4: Καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδίᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου. —

V. 4: Und ihr Väter, erzürnet nicht eure Kinder, sondern ziehet sie auf in Zucht und Vermahnung des Herrn. —

V. 5: Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις[2]) μετὰ

V. 5: Ihr Knechte, gehorchet den Herren nach dem Fleische mit

---

[1]) ἐν κυρίῳ fehlt in B. D* F. G. It. Clemens v. A. Tert. Cyprian, daher von L. gestrichen, von Tr. und W.-H. in Klammern gesetzt; es findet sich aber bei ℵ. A. Dᵇ Dᶜ E. K. L. P. Vulg. Syr. (utr.) Kop. Arm. Aeth. Origenes, Basilius, Chrysostomus, Euthalius, Theodoret, Damascenus (dreimal), Ambrosiaster, Hieronym., ist somit überwiegend bezeugt und deshalb mit Recht von T. beibehalten.

[2]) Unsere L. A. haben ℵ. A. B. P. Minusk. Clem. v. Al. Basilius, Chrys. (im Commentar), Euthalius, Damascenus, Theophylakt; L. T. Tr. W.-H. (Gt.) Die

φόβου καὶ τρόμου ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας[1]) ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ,

V. 6: μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ[2]) ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς,

V. 7: μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,

V. 8: εἰδότες ὅτι ἕκαστος ἐάν τι[3]) ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται[4]) παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος.

V. 9: Καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν[5]) ὁ κύριός ἐστιν ἐν

Furcht und Zittern in Einfalt eures Herzens wie Chriſto,

V. 6: nicht mit Augendienerei als ſolche, welche Menſchen zu gefallen ſuchen, ſondern als Knechte Chriſti den Willen Gottes von Herzen erfüllend,

V. 7: mit gutem Willen dienend als dem Herrn und nicht Menſchen,

V. 8: im Bewußtſein, daß jeder wenn er irgend etwas Gutes thut, dieſes wieder bekommen wird vom Herrn, ſei er Sklave, ſei er Freier.

V. 9: Und ihr Herren, thuet das Nämliche gegen ſie, laſſet das Drohen und wiſſet, daß ſowohl ſie als ihr einen Herrn im Himmel

---

andere L. A., wie ſie der text. rec. gibt: τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα findet ſich bei D. E. F. G. K. L., in den Catenae (ed. Cramer VII, p. 211 Text), bei Chryſoſt. (Text), Theodoret, Oekumenius. Da ſolche mit Präpoſitionen gebildete Ergänzungen, wenn ſie dem Hauptworte nachſtehen, regelmäßig deſſen Artikel erhalten, der bei der zweiten L. A. fehlt, ſo verdient die erſte den Vorzug.

[1]) τῆς καρδίας ſtatt καρδίας (T.) nach A. B. D. E. F. G. K. L. P. Clem. von Al. Chryſoſtomus, Theodoret, Damascenus, L. Tr. W.-H.

[2]) Der Artikel τοῦ vor Χριστοῦ (D^c E. K. L. Chryſoſtomus, Theodoret, Damascenus, text. rec.) iſt von L. T. W.-H. (Gt.) auf grund von ℵ. A. B. D^* F. G. P. Baſilius, Euthalius, Damascenus geſtrichen worden.

[3]) L. und Tr. leſen ὅτι ἕκαστος ὃ ἐάν ποιήσῃ nach ℵ. A. D. E. F. G. P. Minusk. Petr. v. Al. Baſilius, Damascenus (parallela sacra), It. Vulg. Arm. Ambroſiaſter, Hieronymus. Nach dieſer L. A. ſtünde ἐάν für ἄν (Winer § 42, 6 A.), was auch bei guten Schriftſtellern vorkommt. Allein trotz der guten Bezeugung von ἕκαστος ὃ ἐάν haben T. und W.-H, (Gt.) die L. A. ἕκαστος ἐάν τι vorgezogen und zwar geſtützt auf $ℵ^*$ B. It. Petr. v. Al. (canon VI Galland IV, 95), eine Reihe von Minusk. Theophylakt und wohl auch wegen des τι, für deſſen Eintragung ſich kein Grund finden läßt und für deſſen Urſprünglichkeit auch andere Varianten wie ἐάν τι ποιήσῃ ἕκαστος ($ℵ^{**}$), ὃ ἐάν τις ἕκαστος (1. 27. 32. 62. 197), ἐάν τις ἄνθρωπος (Chryſoſtomus im Commentar), ὃ ἐάν τι ἕκαστος (Theodoret, Damascenus ad. h. l. Caten. ed. Cramer VII. p. 211; ὃ ἄν τις p. 212) ſprechen.

[4]) κομίσεται nach $ℵ^*$ A. B. D^* F. G. P. Petr. v. Al. (ep. can.); L. T. Tr. W.-H. (Gt.) gegen κομιεῖται nach $ℵ^c$ D^c E. K. L. Baſilius, Chryſoſtomus, Euthalius, Theodoret, Damascenus (ad h. l. parallela sacra).

[5]) Varianten: 1. καὶ ὑμῶν καὶ αὐτῶν ($ℵ^c$ ἑαυτῶν) nach mehreren Minusk. Syr. (post.) Petr. v. Al. (ep. canon.), Baſilius, Cyprian, Ambroſiaſter; 2. καὶ ὑμῶν

οὐρανοῖς καὶ προσωπολημψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ. habt und daß bei ihm kein Anſehen der Perſon iſt.

V. 1: Der Uebergang von den Pflichten der Eheleute zu denen der Kinder war ſehr nahe liegend. Origenes ſchwankt, ob ἐν κυρίῳ mit τοῖς γονεῦσιν oder mit ὑπακούετε zu verbinden ſei[1]) und Hieronymus teilt dieſen Zweifel. Es iſt aber ſchon wegen V. 2 nur die zweite Verbindung richtig, wie ſie auch allgemein feſtgehalten wird.

Darnach charakteriſiert ἐν κυρίῳ den Gehorſam als einen ſpezifiſch chriſtlichen, der ſein höchſtes und dringendſtes Motiv in der Liebe zum Herrn hat und dann allerdings auch, wie Chryſoſtomus betont, dem Willen des Herrn ſich anpaßt. Der hl. Chryſoſtomus läßt den Apoſtel den Fall ins Auge faſſen, wo heidniſche und irrgläubige Eltern von den Kindern Unerlaubtes verlangen. Es iſt aber kaum wahrſcheinlich, daß Paulus mit ἐν κυρίῳ die Grenze, bis wieweit der Gehorſam der Kinder gehen dürfe, bezeichnen wollte. Er gibt offenbar eine Ermahnung zum Gehorſam und nicht eine Belehrung über den Umfang desſelben.

τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον, „denn das iſt recht", d. h. entſpricht dem gegenſeitigen Verhältniſſe von Eltern und Kindern, iſt φύσει δίκαιον, wie Theophylakt bemerkt und entſpricht vor allem dem Willen Gottes, ſeinem ausdrücklichen Gebote — κατὰ τὸν τοῦ Θεοῦ νόμον, wie Theodoret δίκαιον umſchreibt.

Dieſes Gebot führt nun Paulus wörtlich an in

V. 2: τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα iſt die wörtliche Uebertragung von כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ Exod. 20, 12; Deut. 5, 16.

τίμα drückt jene Geſinnung der Achtung gegen die Eltern aus, wie ſie ſchon das Naturgeſetz vorſchreibt und daher auch bei den Heiden[2]) als Verpflichtung galt. Durch die Aufnahme in den Dekalog und noch mehr durch die Herübernahme in die chriſtliche Offenbarung wurde die

---

αὐτῶν nach K. Jt. Peſchittho, Aeth. Chryſoſtomus, Theodoret, Damascenus (ad h. l.) 3. καὶ αὐτῶν ὑμῶν nach D. (gr. T.) E. F. G.

Unſere L. A. iſt die beglaubigtſte, bezeugt durch ℵ* A. B. D. (gr. T.) P. Minusk. Caten. (ed. Cramer p. 213) Vulg. Goth. Kop. Arm. Clem. v. Al. Euthal. Damascenus, Hieronymus, daher aufgenommen von L. T. Tr. W.-H. (Gt.)

[1]) Catenae (ed. Cramer VII. p. 208): ἀμφίβόν ἐστι τὸ ῥητόν· ἤτοι γὰρ τοῖς ἐν Κυρίῳ γονεῦσιν χρὴ ὑπακούειν τὰ τέκνα ἢ ἐν Κυρίῳ, δεῖ ὑπακούειν τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσιν· καὶ οὐδετέραν γε τῶν ἐκδοχῶν ἀποδοκιμαστέον.

[2]) Aristoteles Eth. Nicom. IX, 2: δεῖν — καὶ τιμὴν δέ, καθάπερ θεοῖς, οὐ πᾶσαν δὲ γονεῦσιν, οὐδὲ γὰρ τὴν αὐτὴν πατρὶ καὶ μητρί, οὐδ' αὖ τὴν τοῦ σοφοῦ, ἢ τοῦ στρατηγοῦ, ἀλλὰ τὴν πατρικὴν ὁμοίως καὶ μητρικήν. Plutarch. de frat. am. p. 479 E.: πάντες λέγουσι καὶ ᾄδουσι, ὡς γονεῦσι τιμὴν μετὰ θεοὺς πρώτην καὶ μεγίστην ἥτε φύσις ὅτε τὴν φύσιν σώζων νόμος ἀπέδωκε· de instit. puer. p. 7 E.: δεῖ τοὺς μὲν θεοὺς σέβεσθαι, γονέας δὲ τιμᾶν, πρεσβυτέρους αἰδεῖσθαι. Andere Stellen ſiehe bei Wetſtein II, 257.

naturgesetzliche Bestimmung zu einem positiv göttlichen Gesetz, wurde mit neuen, höheren Beweggründen ausgestattet und damit ihm auch ein höheres Ziel gesetzt, indem es den Bestimmungen der übernatürlichen Lebensordnung eingereiht wurde.

Mit dem Zusatze ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ deutet der Apostel an, welche Bedeutung Gott selbst diesem Gebote beilegte.

Was den Ausdruck πρώτη betrifft, so hat man sich seine Deutung dadurch erschwert, daß man ἐντολή zu enge nahm, es lediglich auf den Dekalog beschränkte. Daraus ergaben sich folgende Auslegungen:

1. Mit ἐντολὴ πρώτη habe der Apostel den ganzen Dekalog bezeichnet; er sei das erste Gesetz gewesen, das Gott nach dem Auszuge aus Egypten dem israelitischen Volke gegeben, daher beziehe sich ἐν ἐπαγγελίᾳ gleichfalls auf den ganzen Dekalog. So Origenes, dem Hieronymus wörtlich folgt.[1])

2. πρώτη gehe nicht auf die Reihenfolge, sondern bezeichne die Rangordnung, bedeute somit „erstes dem Werte nach." So Wetstein, Koppe, Flatt, Meier, Matthies, Hofmann, Hodge und Robinson.

3. πρώτη bedeute das erste Gebot unter den Gesetzen, welche auf der zweiten Tafel des Dekalogs standen. So der Ambrosiaster, Thomas von Aquin, Michaelis, von Gerlach und Holzhausen.

4. πρώτη sei mit ἐν ἐπαγγελίᾳ zu verbinden, so daß sich der Sinn ergebe, das Gebot: „Ehre Vater und Mutter" ist das erste Gebot, das mit einer Verheißung gegeben ist.

So der hl. Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oekumenius, Justiniani, Estius, Cornelius a Lap. und von den Späteren Harleß, de Wette, Meyer-Schmidt, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Winer, Bisping, Eadie.

Die letzte Erklärung verdient entschieden den Vorzug, nur werden wir πρώτη nicht in Bezug auf den Dekalog allein oder mit Harleß nur auf die „drei vorherstehenden Gebote des Dekalogs" gelten lassen, sondern den göttlichen Geboten überhaupt gegenüber stellen.

Das Fehlen des Artikels bei πρώτη ist nicht ungriechisch, da dies bei den Ordinalzahlen öfters vorkommt (Kühner § 465, 14) und auch im N. T. mehrmals wahrzunehmen ist, vgl. Mark. 12, 28—30; 16, 9; Act. 12, 10; 16, 12; 20, 18; Phil. 1, 5.

---

[1]) Catenae VII. p. 209: μήποτ' οὖν ἐπεὶ ἡ Δεκάλογος πρώτη τῷ λαῷ νομοθεσία μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τὴν Αἴγυπτον, εἴρηται, ἑκάστη τῶν δέκα ἐντολῶν πρώτη ἐστὶν ἐν πρώτοις τῶν ἑξῆς εἰρημένη. Damit glaubt Origenes den pauliniſchen Ausſpruch mit dem erſten Gebote des Dekalogs, das auch eine Verheißung habe (Exod. 20, 6; Deut. 5, 10) am beſten auszugleichen, gibt übrigens auch zu, daß, was der Herr Exod. 20, 6 ſage, keine eigentliche Verheißung ſei.

V. 3 gibt den Inhalt der ἐπαγγελία an und zwar nach den LXX Exod. 20, 12; Deut. 5, 16, nur hat dort der Ausdruck ἐπὶ τῆς γῆς noch den erklärenden Zusatz: ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσί σοι. Diese Weglassung geschah mit Rücksicht auf den bleibenden Inhalt der Verheißung, nämlich das Wohlergehen und das lange Leben. Dieß und nicht der Besitz Palästina's sollte für alle Zeiten Geltung haben.

Statt ἔσῃ haben die LXX grammatisch richtiger γένῃ, aber daraus folgt nicht, daß Paulus mit ἔσῃ die Construction fallen läßt und die Rede direct fortsetzt (Erasmus; Winer § 41b 1, de Wette), denn ἵνα kommt in der That wenn auch selten mit dem Indicativ Futur bei den Attikern (Kühner § 453, 4d A. 4) wie im N. T. (Winer a. a. O.) vor.

Den Ausdruck μακροχρόνιος bezieht Estius auf das ewige Leben. Der hl. Thomas dagegen hält eine doppelte Auffassung für annehmbar. Einmal könne darunter verstanden werden ein Leben von so langer Dauer, als es unserem Heile zuträglich sei, denn longitudo vitae in tantum est bona, in quantum ad servitia Dei est ordinata. Daraus erkläre es sich auch, warum so manche gute, pietätvolle Kinder im frühen Alter sterben. Von ihnen würde dann gelten das Wort der Schrift: „Früh vollendet haben sie viele Jahre erreicht." Dann meint er, könne auch eine rein geistige Deutung des Ausdruckes zugegeben werden = ut sis longaevus in terra viventium, die terra viventium sei aber der Himmel.

Andere glauben, der Ausdruck μακροχρόνιοις gehe nicht den Einzelnen, sondern das ganze Volk an (Bengel, Rosenmüller, Morus, Flatt, Harleß, Baumgarten-Crusius). Darnach würde also die Verheißung nur besagen, es werde irdischer Segen, darunter auch eine lange Geschichte, das Volk treffen, in welchem die Eltern geehrt sind.

Der hl. Chrysostomus ist der Meinung, die Verheißung des langen Lebens entspreche ganz dem Jugendalter der Angeredeten. Kinder hören am liebsten, daß sie lange leben werden, darum schweigt der Apostel vom Himmelreiche, denn jenes Alter ist noch nicht fähig, solche Dinge zu hören. Damit ist der Ausdruck μακροχρόνιος selbst freilich noch nicht erklärt.

Es ist ein hermeneutisches Gesetz, so lange beim Literalsinne eines Wortes stehen zu bleiben, als nicht ganz zwingende Gründe zu einer geistigen Deutung nötigen. Ein solcher Grund liegt aber hier nicht vor. — Man vergleiche 1. Tim. 4, 8, wo gleichfalls von einer Verheißung, welche das Diesseits betrifft, die Rede ist. Die Stelle lautet: „Die leibliche Uebung ist wenig nütze, die Gottseligkeit aber ist zu allen Dingen nütze und hat die Verheißung des jetzigen und des zukünftigen Lebens". Hier ist also deutlich gesagt, daß, wer

der Gottseligkeit lebt, auch für das irdische Leben einen Nutzen hat. Dieser Nutzen ist offenbar die innere Zufriedenheit, das Seelenglück, das zur Verlängerung des Lebens so wesentlich beiträgt. Sollte das nicht auch von braven, ihren Eltern pietätvoll ergebenen Kindern gelten? Wird ihr Leben nicht auch in würdiger Weise verlaufen? Werden solche Kinder nicht eifrig bemüht sein, alles zu unterlassen, was die Gesundheit geflissentlich untergräbt, dagegen durch Fleiß, Zufriedenheit und Sparsamkeit sich den frischen, freudigen Lebensmut erhalten, und stählen? Auch wird man zugeben müssen, daß solchen pflichtgetreuen Kindern der Segen Gottes bei Sorge und Arbeit ganz besonders nahe ist. Ihnen vor allen gilt die trostvolle Verheißung des Herrn, daß der himmlische Vater alle ihre Bedürfnisse befriedigen wird (Matth. 6, 31) und diese Zuversicht hält ebenso ängstlichen Kleinmut ferne, wie sie einer trübsinnigen Furcht vor der Zukunft vorbeugt. Eine solche Stimmung ist ein wahres Lebenselixir und kann durch kein anderes Gesundheitsmittel, auch nicht durch die sorgsamste Pflege des Leibes ersetzt werden.

V. 4: Καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδίᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.

Die Vaterpflicht wird nach zwei Seiten hin betont, einmal negativ, die Väter sollen ihre Kinder nicht durch unnötige Strenge zum Zorne reizen und dann positiv: sie sollen die Kinder aufziehen in Zucht und Vermahnung des Herrn.

Als Motiv, warum die Väter bei ihrer Erziehung nicht ungehörige Strenge walten lassen sollen, wird Kol. 3, 21 angegeben: ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν „damit die Kinder nicht mutlos werden", d. h. das Selbstvertrauen nicht verlieren und so zu unselbständigen Charaktern oder zu Heuchlern heranwachsen. Vielmehr soll die Erziehung statthaben „in Zucht und Vermahnung des Herrn", also in einer Weise, wie sie vom Herrn selbst vorgeschrieben wird.

τοῦ κυρίου ist Gen. subjectivus = eine Zucht und Vermahnung nach dem Willen des Herrn, nicht wie sie zum Herrn führt (Luther).

παιδία bezeichnet das ganze Erziehungsgeschäft, νουθεσία einen Teil davon. Zum ersteren gehört ebensowohl die Unterweisung wie die Züchtigung und in diesem Sinne entpricht παιδία dem hebräischen מוּסָר, das ebenfalls in dieser Doppelbedeutung vorkommt, vgl. Deut. 11, 2; Prov. 1, 8; 15, 5; Jes. 53, 5; Jer. 30, 14; Prov. 3, 11; 23 13; Hiob. 5, 17, wie denn auch מוּסָר bei den LXX ständig παιδία (παιδεία) heißt.

νουθεσία nach Thom. M. die unattische Form von νουθέτησις (vgl. Lobeck ad Phryn. p. 513) ist die Zurechtweisung mit Worten oder die Vermahnung vgl. Tit. 3, 10: αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν νουθεσίαν καὶ δευτέραν παραιτοῦ.

Der hl. Chrysostomus nimmt von unserer Stelle Veranlassung, die Eltern dringend zu ermahnen, daß sie die Kinder doch zum fleißigen Lesen der hl. Schrift anhalten. Einzelne Sätze dieser Mahnung sind so beherzigenswerth, daß wir es uns nicht versagen können, sie hier anzufügen:

„Willst du einen folgsamen Sohn haben? Erziehe ihn von anfang an in **der Zucht und Vermahnung des Herrn!** Halte es nicht für unnötig, daß er die hl. Schrift höre! Sage nicht: das gehört für die Mönche, ich werde ihn doch nicht zu einem Mönche machen müssen? Das ist nicht notwendig, daß er ein Mönch wird. Einen **Christen** sollst du aus ihm machen."

„Groß ist der Unverstand in diesem Alter und dieser Unverstand empfängt noch Nahrung aus der Profanliteratur (παρὰ τῶν ἔξωθεν λόγων), wenn sie (die Söhne) lernen, wie diejenigen, die dort als Helden bewundert werden, Sklaven der Leidenschaften waren. **Dagegen** ist dieses Gegengift (nämlich die hl. Schrift) sehr am Platze."

„Erziehen wir die Kinder in der **Zucht und Vermahnung des Herrn!** Geben wir ihnen ein Musterbild (ὑπόδειγμα) in die Hand, indem wir sie von frühester Jugend an **zum Lesen der hl. Schrift anhalten.**"

„Ich will damit nicht den profanen Unterricht beseitigt wissen, sondern nur verhindern, daß man auf ihn allein Gewicht lege. **Glaubt nicht, daß bloß für den Mönch die Kenntnis der heiligen Schrift nötig sei; gerade für die jungen Leute, die in der Welt leben sollen, ist sie am allernotwendigsten.**"

„Und sollte einer auch nicht für sich selber (die Schriftkenntnis) bedürfen, so muß er doch schlagfertig sein, um Andere zum Schweigen bringen zu können". —

Selbstverständlich hatte der hl. Chrysostomus kein unbeschränktes Lesen der heiligen Schrift im Auge, denn so viel pädagogischen Takt müssen wir ihm zutrauen, daß er in dieser Beziehung ebenso dachte, wie die Kirche, daß es nämlich nicht im Interesse der Jugend liege, sie mit allen Thatsachen, deren die hl. Schrift des A. T. Erwähnung thut, bekannt zu machen. Und verstehen wir ihn recht, so hat er selbst mit den Worten δῶμεν αὐτοῖς ὑπόδειγμα diese weise Beschränkung angedeutet. Es soll der Jugend nur das zum Lesen geboten werden, was ihr als ὑπόδειγμα als Muster- und Vorbild vor die Seele tritt. —

(V. 5—9.) Indem sich Paulus jetzt an die Knechte oder Sklaven[1]) wendet, gibt er zugleich seine Stellung kund, die er zu der Sklaven-

[1]) Mit δοῦλος bezeichnet der Grieche den, dessen Wille ganz in der Gewalt

frage, die unter den ersten Christen jedenfalls vielfach besprochen wurde, einnahm. Er thut dies auch in anderen Briefen (vgl. 1. Kor. 7, 21; Kol. 2, 9—10) und zwar immer mit der deutlichen Absicht, die Sklaven im Gehorsame gegen ihre Herren zu erhalten. Das dürfte zu der Annahme berechtigen, daß unter den christlichen Sklaven ein starker Drang nach Freilassung sich regte, sei es infolge einer falschen Auffassung der christlichen Freiheit, sei es infolge fremdartiger Einflüsse. Es konnte nämlich gar nicht ausbleiben, daß die Zügellosigkeit und der Uebermut, welcher der gnostischen Bewegung anhing, sich auch auf dem sozialen Gebiete bemerkbar machte. Da der Gnosticismus die Ethik vollständig verleugnete, so konnte bei ihm von keinem freien Gehorsam mehr die Rede sein und insoferne mußte er der gesellschaftlichen Ordnung verhängnisvoll werden.[1])

War dem Gnostiker alles erlaubt nach dem schändlichen Grundsatze, wie er später offen ausgesprochen wurde: „Wie das Gold im Unrate nicht rostet, sondern nur gemeines Erz, so kann der Pneumatiker, d. h. der in die „Gnosis" Eingeweihte, unbedenklich alles thun, was dem Psychiker, dem Uneingeweihten, zum Verderben gereicht"[2]) — so war damit der ganzen Weltordnung der Krieg erklärt, die Gesetzesverletzung wurde zum Systeme und jedes Abhängigkeitsverhältnis mußte in Brüche gehen.

Nun ist es allerdings richtig, daß Paulus in unserem Briefe direct auf die gnostische Bewegung nirgends anspielt, wenn man aber bedenkt, daß zu gleicher Zeit der Kolosserbrief abgefaßt wurde und daß dieser Brief unbestritten antignostisch gehalten ist und daß wir dort eine fast wortgetreue Parallele zu unserer Stelle haben, so ist es nicht unmöglich, daß der Apostel hier mit einem Seitenblick auf die gnostische Agitation an die Besprechung der Sklavenverhältnisse ging. Auf alle Fälle ist die Art, wie sich der Apostel über die Pflichten der Sklaven ausspricht, von eminenter Bedeutung, weil wir in ihr die ersten Spuren jener weisen, gerechten und maßvollen Stellungnahme sehen, welche die Kirche fort und fort der Sklavenfrage gegenüber beobachtet hat.

---

eines Anderen ist, vgl. Xenophon Kyr. 8, 1. 4: τοσοῦτον δὲ διαφέρειν δεῖ τῶν δούλων, ὅσον οἱ μὲν δοῦλοι ἄκοντες τοῖς δεσπόταις ὑπηρετοῦσιν, ἡμᾶς δὲ εἴπερ ἀξιοῦμεν ἐλεύθεροι εἶναι, ἑκόντας δεῖ ποιεῖν ὃ πλείστου ἄξιον φαίνεται εἶναι.

[1]) Wenn drei Jahrhunderte später die Synode von Gangra (350—360) sich veranlaßt sah, diejenigen mit dem Anathem zu belegen, welche lehrten, daß Sklaven ihre Herren verlassen und ihnen den Dienst verweigern sollten und wenn es auch hier wieder kleinasiatische Gemeinden waren, die diesen falschen Freiheitsbegriff sich angeeignet hatten, so wird man schließen dürfen, daß die von der Kirche so scharf beobachtete und so streng behandelte Erscheinung eben ein uraltes und tief sitzendes Uebel war, dessen man sich nur mit äußerster Strenge erwehren konnte.

[2]) Irenaeus adv. haer. l. I, c. 6. n. 2.

Es ist ja wahr, wenn man sagt: „Die Sklaverei hat inmitten der christlichen Völker lange bestanden, ohne daß ein solcher Zustand bei denselben Verwunderung oder Entrüstung erregt hätte", aber eben so wahr ist es, daß erst das Christentum die Sklaverei abgeschafft hat.

So wenig die Sklaverei im Geiste des Christentums liegt, ebenso wenig hätte es diesem Geiste entsprochen, wenn die Kirche bei Abschaffung der Sklaverei nicht möglichst umsichtig zu Werke gegangen wäre. Man bedenke, daß die Zahl der Sklaven in den ersten christlichen Jahrhunderten unermeßlich war, daß damals die ganze Staatswirtschaft auf der Sklaverei beruhte. Alles, was Arbeit hieß, lag in der Hand der Sklaven, mithin waren durch sie auch alle Eigentumsverhältnisse bedingt. Es war also in Wahrheit ein vitales Interesse, das die Herren an die Sklaven band. Hätte die Kirche vorschnell dieses Band gelöst, die Welt wäre aus ihren Angeln gehoben worden und die Menschheit hätte eine Erschütterung erlitten, die nach menschlichem Ermessen kaum mehr zu heilen gewesen wäre. Darum konnte und wollte die Kirche nicht gewaltsam gegen einen Zustand reagieren, dessen Wurzeln so tief in der Erde lagen, sie wollte vielmehr der Menschheit die Wohlthat der Sklaven-Emanzipation verschaffen, ohne ihr Unrecht zu thun oder ihren Frieden und ihre Ordnung zu gefährden.

Der erste Schritt nun, den die Kirche in dieser Beziehung that, war die Belehrung. Sie legte die große Idee von der Gleichheit der Menschen als fruchtbaren Keim in das Herz der Menschheit und überließ es der Zeit, ihn allmählich zu einem ungeheuren Baume heranzuziehen, in dessen Schatten sich die Menschen als Brüder wiedererkennen und finden sollten. Bis dahin aber wollte sie dem rechten Begriffe der christlichen Freiheit Ansehen und Geltung verschaffen, wollte dem unseligen Mißverständnisse entgegen arbeiten, als sei die christliche Freiheit eine unbeschränkte Freiheit, die von keinem Gehorsam weiß; vielmehr bleibt der Gehorsam nach wie vor bestehen, nur stützt sich der christliche Gehorsam auf weit höhere Beweggründe. Er dient nicht bloß dem Menschen um des Menschen willen, sondern um Gottes willen, er dient im menschlichen Herrn dem göttlichen Herrn. Der menschliche Herr tritt zurück, verschwindet und überläßt seine Rechte dem, dessen Stelle er vertritt. So gehorcht der Sklave nicht mehr einem anderen Menschen als solchem, sondern als dem Vertreter einer unendlich höheren Macht und so ist sein Gehorsam mit wahrhaft göttlichen Rechtstiteln ausgestattet.[1]) Das ist im allgemeinen auch der Sinn der inhaltsschweren Worte in VV. 5—9:

[1]) Vgl. Balmes, Protestantismus und Katholicismus in ihren Beziehungen

„Ihr Knechte, gehorchet den Herren nach dem Fleische mit Furcht und Zittern in Einfalt eures Herzens wie Christo; **nicht mit Augendienerei als Menschengefällige,** sondern als Knechte Christi den Willen Gottes von Herzen erfüllend, mit gutem Willen dienend **als dem Herrn und nicht Menschen,** im Bewußtsein, daß jeder, wenn er irgend etwas Gutes thut, dieses wieder bekommen wird vom Herrn, sei er Sklave, sei er Freier. Und ihr **Herren,** thuet das Nämliche gegen sie, lasset das Drohen und wisset, daß sowohl sie als ihr einen Herrn im Himmel habt und daß bei ihm kein Ansehen der Person ist."

Das ist die herrliche Lehre, welche die Kirche niemals vergessen hat und in deren Sinne sie auch heute noch unablässig bemüht ist, das Los der Sklaven zu erleichtern. Ueberall, wo die Macht der christlichen Idee siegreich durchdrang, brachte sie den Sklaven Erlösung und Freiheit, wo ihr aber unübersteigliche Hindernisse entgegentraten, da suchte sie wenigstens durch ihre erhebendsten Trostgründe die armen Menschen mit ihrem schweren Schicksale auszusöhnen.

V. 5: Daß κατὰ σάρκα, womit Paulus die Herren der Sklaven näher bestimmt, einen Trostgrund enthalte in dem Sinne: „Die Knechtschaft ist ein leerer Name, die Herrschaft erstreckt sich bloß auf den Leib, ist vergänglich und von kurzer Dauer (δεσποτεία πρόσκαιρος καὶ βραχεῖα Chrysostomus, Theodoret, Oekumenius) ist eingetragen. Der Zusatz ist sichtlich dem ὡς τῷ Χριστῷ gegenübergestellt. Somit deutet der Apostel mit κατὰ σάρκα an, auf welche Beweggründe sich der Gehorsam der Sklaven stützen solle. Sie sollen den menschlichen Herren gehorchen wie Christo, also um Christi willen und gerade so, als stünden sie in unmittelbaren Diensten bei dem Herrn.

Wo dieser Gedanke durchschlug, wo der Sklave sich sagte, ich diene Christo, so verächtlich meine Dienstleistung auch dem Auge erscheinen mag, da mußte sogar ein Gefühl der Hochachtung für seinen Stand ihn beschleichen und damit kam auch das Gefühl der Verantwortung, die ängstliche Besorgnis, dem himmlischen Herrn niemals genug zu thun und das nennt der Apostel ein Gehorchen μετὰ φόβου καὶ τρόμου. Eine solche Gewissenhaftigkeit wird sich dann auch niemals mit dem bloßen Scheine begnügen, sondern wird in aller „Herzenseinfalt" den Dienst besorgen, das heißt ebenso genau als gutwillig, wie der Apostel in den folgenden zwei Versen sich selbst erklärt.

V. 6: μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς, —

zur europäischen Civilisation. Aus dem Spanischen übersetzt von F. X. Hahn. I. Bd. S. 157 ff. Margraf, Kirche und Sklaverei ꝛc. ꝛc. Tübingen 1865. S. 2 ff.

Das Wort ὀφθαλμοδουλία kommt nur noch Kol. 3, 22 vor und da es sich auch früher nirgends findet, so kann man wohl annehmen, daß es von Paulus selbst gebildet worden ist. Als Adjectiv ging es in die Constitutiones apostolorum IV, 12 über: μὴ ὡς ὀφθαλμόδουλος ἀλλ' ὡς φιλοδέσποτος (ed. Lagarde p. 122).

Der Sinn von ὀφθαλμοδουλία ergibt sich aus dem Beisatze ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, es ist ein Dienst, der lediglich für das Auge geschieht, nur soweit, als er unter Kontrole steht und auf menschliche Anerkennung hoffen kann. Es ist also ein Dienst, der sich nie von der Rücksicht auf Gottes Willen leiten läßt und darum auch nie von Herzen geht, Eigenschaften, welche dem christlichen Dienstverhältnisse wesentlich sind — ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς.

Der Ausdruck ἀνθρωπάρεσκος findet sich bei den LXX in Ps. 52, 6: ὁ θεὸς διεσκόρπισεν ὀστᾶ ἀνθρωπαρέσκων, dann im sogenannten Psalterium Salomonis 4, 8: ἀνακαλύψαι, ὁ θεός, τὰ ἔργα ἀνθρώπων ἀνθρωπαρέσκων; V. 10: ἀνθρωπάρεσκον, λαλοῦντα νόμον μετὰ δόλου; V. 21: σκορπίσθησαν σάρκες ἀνθρωπαρέσκων; ferner bei Clem. Rom. 2. Kor. 13, 1: μὴ γινώμεθα ἀνθρωπάρεσκοι (ed. Funk p. 158). Bei Ignatius kommt die Verbalform ἀνθρωπαρεσκῆσαι vor (ep. ad. Rom. 2, 1; ed. Funk p. 214) und bei Justinus das Abstractum ἀνθρωπαρέσκεια (Apol. I, 2 ed. Otto p. 140 E).

Nach Lobeck (ad Phrynich. p. 621) bezeichnet ἀνθρωπάρεσκος den, welcher den Menschen zu gefallen strebt und entsprechend dieser Bedeutung ist auch der genaue Sinn von ὀφθαλμοδουλία oben richtig bestimmt worden als Dienst, der nur für das Auge berechnet ist, also in keiner anderen Absicht geschieht, als um die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zu lenken und ihren Beifall zu erhaschen.

Um einen erzwungenen Dienst (Chrysostomus) handelt es sich hier also nicht, sondern um einen ehrgeizigen, selbstsüchtigen, jedes höheren Gesichtspunktes baren Dienst, der immer auch mit Heuchelei verbunden ist. Daher richtig Theodoret: κατὰ τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην. Nur zu dieser Auffassung paßt ἐκ ψυχῆς als Gegensatz, das die Uebereinstimmung des äußeren Dienstes mit der inneren Gesinnung, die Dienstbeflissenheit mit der Herzenswilligkeit bezeichnet.

Auch bei den Griechen drückt ἐκ ψυχῆς den Gegensatz von „falsch", „heuchlerisch", „unaufrichtig" aus, so bezeichnet Xenophon den wahren Freund als φίλος ἐκ τῆς ψυχῆς (Anab. VII, 7, 43).

V. 7: μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, —

μετ' εὐνοίας δουλεύοντες steigert ποιοῦντες ἐκ ψυχῆς. Nicht bloß von Herzen soll der Dienst gehen, sondern er soll auch gerne geschehen; nicht bloß soll er frei sein von Heuchelei und Augendienerei, sondern es soll ein Dienst sein, der einer gefügigen, gutwilligen Herzensstimmung entspringt, einer Stimmung, welche über den Menschen hinwegsieht und beständig in der Gegenwart Gottes lebt, welche im Menschen Gott dient, daher ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις. Der Knecht, der es versteht, sein Tagewerk immer in unmittelbare Beziehung zu Gott selbst zu bringen, der adelt sich und sein Geschäft; es ist ein heiliges Thun, dem er Tag für Tag obliegt und ein solcher Knecht steht keinem Herrn der Welt an Ansehen nach. Ein echt apostolischer Gedanke, der in V. 9 feierlich zum Ausdrucke kommt.

Und eben weil die Arbeit des geringsten Mannes, wenn sie in dieser Weise sich unmittelbar an den Willen Gottes anlehnt, zum wirklichen Gottesdienste wird, hat sie auch unmittelbaren Anspruch auf Gottes Lohn, denn

V. 8: εἰδότες ὅτι ἕκαστος ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος — wissend, daß jeder, wenn er etwas Gutes thut, dieses wieder bekommen wird vom Herrn, sei er Sklave, sei er Freier.

In unserem Verse tröstet und ermuntert der Apostel die Knechte oder Sklaven, auf ihrem Posten auszuharren, auch dann, wenn er ein sehr undankbarer Posten ist, wenn der treue Gehorsam seitens der Herren weder anerkannt und noch weniger belohnt werde, denn sie mögen wissen, daß alles seine Vergeltung finden wird, daß der Tag kommen wird, wo es keine Herren und Sklaven mehr gibt, sondern nur mehr zwischen pflichtgetreuen und pflichtvergessenen Menschen unterschieden wird, wo nur nach diesem Titel und nicht nach dem der gesellschaftlichen Stellung, welche die Menschen hienieden einnehmen, gerichtet, belohnt oder bestraft wird. —

Man muß die Sprache bewundern, welche so energisch, ja man möchte sagen, mit so sichtlicher Vorliebe sich um den letzten und verachtetsten Stand annahm und die armen Sklaven, die gar oft den Tag ihrer Geburt verwünscht haben mochten, mit Aussichten beglückte, die weit über ihre kühnsten Erwartungen gingen. Wir haben hier den Typus jener vorsorglichen Teilnahme für die niederen und niedrigsten Schichten der Gesellschaft, die unglücklichen Opfer der Armut und des Elends, der die Kirche bis auf heute treu geblieben ist, eine Teilnahme, der wir so manches schöne und tiefsinnige Wort unserer Prediger und Geistesmänner verdanken. Eines dieser Worte soll hier seine Stelle finden, weil es so echt paulinischen Geist athmet: „Nichts, sagt

ein christlicher Denker, ehrt so sehr unser Amt, als die zärtliche und großmütige Hingabe für die Armen, nichts verschafft ihm so sehr das Vertrauen und die Achtung, welche den Erfolg desselben entbehren, als wenn er sich die Armen zu Freunden macht, der bloße Verdacht des entgegengesetzten Fehlers würde unser Amt zur gänzlichen Unfruchtbarkeit verdammen.

V. 9: Καί οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κυριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωπολημψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.

Das teilnehmende und besorgte Herz des Apostels begnügt sich nicht mit bloßer Tröstung, es drängt ihn zum Handeln, er möchte jetzt schon die Lage der Sklaven, so weit es möglich ist, erleichtern. Darum erwartet er von den christlichen Herren, daß sie milde gegen die Sklaven verfahren. μετ' εὐνοίας sollen sie ihre Sklaven gebrauchen, wie sie μετ' εὐνοίας von ihnen bedient werden — das ist der Sinn von τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς.

Insbesondere aber legt er ihnen an's Herz: „abzustehen vom Drohen" — ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν. Der hl. Chrysostomus umschreibt den Ausdruck mit: μὴ φορτικὰ μηδὲ ἐπαχθεῖς πίνεσθε — „seid nicht roh und grob." Theodoret erklärt den Ausdruck positiv: χρεστότητι καὶ ἡμερότητι κεχρῆσθαι πρὸς αὐτούς — „sie sollen gütig und milde gegen sie verfahren".

Der Artikel bei ἀπειλή wird wohl eine ganz bestimmte und bekannte Behandlungsweise andeuten. Es ist, wie es scheint, auf die Unsitte angespielt, welche im Altertume gang und gäbe war, die Sklaven mit den unmenschlichsten Drohungen einzuschüchtern. Da der Herr das Recht über Leben und Tod der Sklaven hatte, so mißbrauchte er diese Gewalt nicht selten in dem Maße, daß er einen Sklaven aus bloßer Laune tötete. Bekannt ist, wie Vedius Pollio einen seiner Sklaven den Muränen vorwerfen ließ, weil er das Unglück gehabt hatte, ein Glas zu zerbrechen.[1]) Welch' grausame Rolle die Rute spielte, schildert Seneka in ergreifender Weise. „Den unglücklichen Sklaven", sagt er, „steht es nicht frei, in Gegenwart des Herrn auch nur die Lippen zu bewegen, selbst nicht, um zu reden. Durch die Rute wird jedes Geflüster zurückgehalten; nicht einmal zufällige Dinge, als Husten, Niesen, Schluchzen, sind von Schlägen frei. Mit schwerer Strafe wird jeder Laut gebüßt, der das Stillschweigen unterbricht. Die ganze Nacht stehen sie nüchtern und stumm da".[2])

---

[1]) Seneca de ira. 3, 40 (ed. Haase I, p. 109).

[2]) Seneca, ep. 47 (ed. Haase III, p. 94),

Und solche unmenschliche Grausamkeit war nicht bloß bei einzelnen Familien in Uebung, sie war herrschendes System geworden. Tacitus läßt den Senator Cassius es als römisches Gesetz aussprechen, daß die Sklaven nur durch Schrecken zu behandeln seien.[1])

Was nun die christlichen Herren von solch' grausamem Verfahren abhalten soll, sei der Gedanke, daß Einer im Himmel ist, der Herr der Sklaven sowohl wie der Herren ist: εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κυριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, das heißt, vor dem himmlischen Herrn (dem verklärten Christus) sind alle gleich, die Herren und die Sklaven und wird deshalb die harte Behandlung der Sklaven den gleichen Richter finden, wie ein an den Herren verübtes Unrecht.

Daß dies der Gedanke des Apostels ist und nicht: „ihr Herren seid vor Gott ebenso Sklaven, wie die Sklaven es euch gegenüber sind, behandelt sie also als Leute eures Standes (Thomas v. Aquin[2]) ist durch den Zusatz: καὶ προσωπολημψία οὐκ ἐστιν παρ' αὐτῷ beinahe zur Gewißheit erhoben.

Das aus πρόσωπον und λάμβανειν (vgl. Gal. 2. 6; Διδ. 4, 3: οὐ λήψῃ πρόσωπον) zusammengesetzte Substantiv προσωπολημψία kommt nur im N. T. und in der kirchlichen Literatur vor (vgl. Röm. 2, 11; Kol. 3, 25; Jak. 2, 1).

Seine Bedeutung ergibt sich aus der häufig vorkommenden hebräischen Phrase נָשָׂא פָּנִים, wörtlich: das Angesicht eines Anderen erheben, ihn freundlich aufnehmen, dann im üblen Sinne: parteiisch sein für jemand, so Gen. 19, 21; Lev. 19, 15; Deut. 10, 17; Mal. 2, 9; Ps. 82, 2; Spr. 6, 35; 18, 5; Job 13, 9; 32, 21; 34, 19; Klagel. 4, 16.

Somit bezeichnet προσωπολημψία die parteiische Rücksichtnahme auf Personen. Daß damit Paulus auf den Herrn als Richter, der frei von solcher Parteilichkeit ist, bezug nimmt, ist unzweifelhaft und eben hierin liegt unser Erachtens der Kernpunkt der Mahnung. Die Herren sollen ihre Sklaven nicht nach dem grausamen Herkommen, sondern **nach dem Rechte** behandeln, eingedenk dessen, daß jede an Sklaven begangene Ungerechtigkeit ihren obersten Richter finden wird, der ohne Rücksicht auf die Person Herren und Sklaven auf gleicher Wage wiegt und mit gleichem Maße mißt.

---

[1]) Annal. XIV, 44: Postquam nationes in familiis habemus, quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt, concluviem istam non nisi metu corcueris (ed. Halm p. 272).

[2]) Quasi dicat conservi estis, et ideo debetis vos bene habere ad eos.

V. 10—20: Aufruf zum sittlichen Kampfe.

V. 10: Τοῦ λοιποῦ[1]) ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.

V. 10: Laßt euch fernerhin stark machen im Herrn und in der Kraft seiner Stärke.

V. 11: ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου,

V. 11: Ziehet an die Waffenrüstung Gottes, daß ihr bestehen könnet gegen die Schliche des Teufels,

V. 12: ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν[2]) ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου,[3]) πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

V. 12: denn wir haben nicht zu kämpfen gegen Fleisch und Blut, sondern gegen Herrschaften, Mächte, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister der Bosheit in den himmlischen Regionen.

V. 13: διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι[4]) στῆναι.

V. 13: Darum nehmet an die Waffenrüstung Gottes, damit ihr widerstehen könnet am bösen Tage und nachdem ihr alles vollendet haben werdet, dastehen könnet.

[1]) τοῦ λοιποῦ, das L. T. Tr. W.-H. (Gt.) aufgenommen haben, ist sehr gut bezeugt durch ℵ* A. B. 17. 73. 118, Euthal. (Cod.) Cyrill. v. Al. Prokop. Damasc. Auch ist diese L. A. durchaus contextmäßig (vgl. die Erklärung). Das τὸ λοιπὸν des text. rec. findet sich bei ℵc D. E. F. G. K. L. P. Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oekumenius. Die Vulgata hat de cetero, was für beide Lesarten beansprucht werden kann (vgl. Georges s. v.).

Ferner hat der text. rec. nach τὸ λοιπόν: „ἀδελφοί μου", das eingetragen ist, denn es fehlt bei ℵ* B. D. E. 17. Jt. (d. e.) Arm. Aeth. Cyrill. Damascen. Lucif. Hieronym. und ist deshalb getilgt von L. T. W.-H. (Gt.) Nur ℵc K. L. P. Syr. Kop. Goth. Chrysostomus und Theophylakt haben ἀδελφοί μου. F. G. 47. 71. 109. Jt. Vulg. Euthal. (Cod.) Theodoret, Ambrosiaster haben bloß ἀδελφοί bezw. fratres.

[2]) L. liest ὑμῶν nach B. D* E. F. 52. 115. 120. Jt. Goth. Peschittho, Aeth. Lucifer (zweimal), Ambrosiaster. ἡμῖν haben T. Tr. W.-H. (ὑμῖν am Rande) Gt. nach ℵ. A. Dc E. K. L. P. Vulg. Kop. Syr. (post.) Arm. Clemens v. Al. (zweimal), Origenes, Eusebius, Methodius, Didymus, Ephraim, Theodor von Mopsueste (I. T. nobis), Tertullian, Cyprian, Ambrosius.

[3]) Der text. rec. hat den Zusatz τοῦ αἰῶνος, wie ℵca Dc E. K. L. P. Syr. (post.) Origenes (Caten. VII, 217 ed. Cramer), Didymus, Athanasius, Makarius, Chrysostomus, Euthalius (Cod.), Theodoret. Zu wenig bezeugt und außerdem durch κόσμος in κοσμοκράτορας überflüssig gemacht.

[4]) Nur A. hat κατεργασμένοι, offenbar ein Schreibfehler. Die Itala hat in d: omnibus operis, in e: in omnibus operis, in f und g: in omnibus perfecti und so auch die Vulgata; Victorinus: et omnibus effectis, dagegen Hieronymus: et universa operati, Cyprianus: et cum omnia perfeceritis und der lateinische Commentar von Theodor von Mopsueste: et omnia perficientes.

V. 14: στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης,

V. 14: So ſtehet alſo, die Hüfte umgürtet mit Wahrheit, angethan mit dem Harniſche der Gerechtigkeit,

V. 15: καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης,

V. 15: die Füße beſchuht mit der Bereitwilligkeit des Evangeliums des Friedens,

V. 16: ἐν πᾶσιν[1]) ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ[2]) πεπυρωμένα σβέσαι,

V. 16: neben allem aufnehmend den Schild des Glaubens, mit welchem ihr alle feurigen Geſchoße des Böſen auslöſchen könnt.

V. 17: καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε,[3]) καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ,

V. 17: Und nehmet an den Helm des Heiles und das Schwert des Geiſtes, welches iſt das Wort Gottes,

V. 18: διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι, καὶ εἰς αὐτὸ[4]) ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων.

V. 18: mit allem Bitten und Flehen betend allezeit im Geiſte und in bezug darauf wachend in aller Ausdauer und Fürbitte für alle Heilige,

---

[1]) ἐν πᾶσιν nach ℵ. B. P. Minuskeln, Caten. (Text ed. Cramer VII, 220), It. Vulgata, Kop. Syr. (post.) Aeth. Methodius (ap. Epiphan.), Cyrill. v. Jeruſalem, Cyprian, Lucifer, Viktorinus. — ἐπὶ πᾶσιν findet ſich bei A. D. E. F. G. K. L. Peſchittho, Arm. Goth. Ephraim, Methodius (ed. Galland. III, 787), Chryſoſt. Euthal. (Cod.) Cyrill. v. Al. Theodoret, Damascen. Origenes; Hieronymus: super omnia, Ambroſiaſter: super his omnibus, Theodor von Mopſueſte (lat. T. super omnibus). Das Gewicht der Zeugen neigt ſich zur erſteren L. A., wofür ſich auch L. T. Tr. W.-H. (Gt.) entſchieden haben.

[2]) τά vor πεπυρωμένα wird von T. in Uebereinſtimmung mit ℵ. A. D^{c} E. K. L. P. Clem. v. Al. Orig. Methodius (ap. Epiphan.), Ephräm, Baſilius u. a. feſtgehalten gegenüber L., der es mit Rückſicht auf B. D* F. G. geſtrichen hat; Tr. und W.-H. ſetzen es in Klammern, laſſen es alſo unentſchieden, welche Lesart in ihren Augen die richtigere iſt.

[3]) D* F. (gr. T.) G. It. Lucifer, Victorinus (im Commentare induite) u. a. haben gar kein Verbum, während A. D^{c} E. K. L. P. Minuskeln δέξασθαι leſen. Da ſich Auslaſſung wie Infinitivform leicht erklären laſſen, ſo hat außer Griesbach Niemand die L. A. δέξασθε in Zweifel gezogen.

[4]) Der text. rec. hat den Zuſatz τοῦτο mit D^{c} E. K. L. P. Arm. Ephräm (zweimal), Chryſoſtomus, Theodoret, Damascenus. D* F. G. haben εἰς αὐτόν, Itala hat in g: in illum, d e: in illo, f. in ipso, ebenſo die Vulgata und Theodor v. Mopſueſte (l. T.), Victorinus, Hieronymus. Unſere L. A. haben ℵ. A. B. D*F. G. 17. 31. Caten. (Text p. 222 ed. Cramer). αὐτὸ τοῦτο iſt allerdings pauliniſche Sprachweiſe

V. 19: καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου,[1])

V. 19: so auch für mich, damit mir das Wort gegeben werde beim Aufthun des Mundes, freimütig kund zu thun das Geheimnis des Evangeliums,

V. 20: ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι ὡς δεῖ με λαλῆσαι.

V. 20: wofür ich Gesandter bin in Fesseln, damit ich in ihm Freimut bewähre, wie ich reden muß.

V. 10: Τοῦ λοιποῦ ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.

Die gewöhnliche Uebersetzung hält sich an die L. A. τὸ λοιπόν, lautet also: „Uebrigens oder im übrigen seid stark im Herrn und in der Kraft seiner Stärke."

Wir sind nicht für diese L. A. und zwar nicht bloß wegen der sehr guten Bezeugung der anderen L. A. durch die ältesten Handschriften (vgl. die text-kritische Anmerkung), sondern auch aus inneren Gründen. Es läßt sich nämlich in der Art, wie Paulus τὸ λοιπόν und τοῦ λοιποῦ gebraucht, ein merklicher Unterschied der Bedeutung, welche der einen und anderen Verwendung zu grunde liegt, wahrnehmen und dieser Wahrnehmung zufolge erscheint uns τοῦ λοιποῦ mehr am Platze als τὸ λοιπόν.

Letzterer Ausdruck begegnet uns 1. Kor. 7, 29; 2. Kor. 13, 11; Phil. 3, 1; 4, 8; 1. Thess. 4, 1; 2. Thess. 3, 1.

Sieht man sich diese Stellen näher an, so empfängt man den Eindruck, daß Paulus τὸ λοιπόν als Uebergangspartikel gebraucht. Jede der eben angeführten Stellen liefert hiefür die Bestätigung.

1. Kor. 7, 29: „Dies aber (nämlich daß es der künftigen Drangsale wegen besser sei, unverheiratet zu bleiben) sage ich, die Zeit ist bedrängnisvoll, übrigens, damit auch die, die da Weiber haben, seien, als hätten sie keine." Hier leitet τὸ λοιπόν offenbar auf einen neuen Gedanken über. Der Apostel erinnert an die Bedrängnis der Zeit nicht bloß derer wegen, die ledig sind, sondern auch, und das ist der neue Gedanke, derer wegen, die verheiratet sind.

(Röm. 9, 17; 13, 6; 2. Kor. 5, 5; 7, 11; Gal. 2, 10; Kol. 4, 8 und in unserem Briefe V. 22) und auch in der Profangracität häufig (Kühner § 468, 2 A. 2), aber hier wie dort steht es emphatisch (Winer § 22, 3 A. 2 und 4 A.), wofür in unserer Stelle jeder Grund fehlt, daher hat schon Griesbach und haben L. T. Tr. W.-H. (Gt.) τοῦτο gestrichen.

[1]) τοῦ εὐαγγελίου fehlt bei B. F. (gr. T.) G. Jt. (Cod. g.) Victorin. Tertullian (adv. Marc. V, 18), ist aber gesichert durch ℵ. A. D. E. K. L. L. P. Jt. (d, e, f), Vulg. Kop. Chrysostom. Euthal. (Cod.) Theodoret, Damascenus, Hieronymus, Ambrosiaster und Theodor von Mopsueste (l. T.).

2. Kor. 13, 11: „Uebrigens, Brüder, freuet euch, laßt euch vervollkommnen, laßt euch ermahnen, seid einerlei Sinnes, haltet Frieden so wird der Gott der Liebe und des Friedens mit euch sein." Nachdem Paulus in V. 10 einen ziemlich ernsten Ton angeschlagen hatte, gibt er plötzlich einer herzlichen Stimmung Raum und dieser Uebergang wird durch τὸ λοιπόν vermittelt.

Dieselbe Bedeutung hat τὸ λοιπόν auch Phil. 3, 1. Kurz vorher hatte der Apostel sich mit Epaphroditus beschäftigt und ihn der Philippergemeinde warm empfohlen: „Nehmet ihn also auf im Herrn mit aller Freude und haltet solche Männer in Ehren! Denn um des Werkes Christi willen kam er dem Tode nahe, indem er sein Leben aufs Spiel setzte, damit er ergänze, was eurer Dienstleistung für mich noch abging" — und dann fährt er im dritten Kapitel weiter: Uebrigens, Brüder, freuet euch im Herrn u. s. w. Daß es sich hier wieder um einen Uebergang handelt, liegt auf der Hand.

Sehr gerne gebraucht der Apostel τὸ λοιπόν nach einem Segenswunsche oder einem Gebete, womit in der Regel eine längere Exposition abschließt, τὸ λοιπόν somit wieder einen neuen Abschnitt einleitet, das ist der Fall Phil. 4, 8; 1. Thess. 4, 1 und 2. Thess. 3, 1, wo immer der Uebergang vom Gebete zur Mahnung durch τὸ λοιπόν angezeigt wird. —

Dieser consequente Gebrauch von τὸ λοιπόν berechtigt uns zu dem Kanon: τὸ λοιπόν ist Uebergangspartikel und steht immer da, wo die Rede plötzlich abbricht und ein ganz neuer Gedanke aufgenommen wird. In ähnlichem Sinne äußert sich Theodoret, indem er τὸ λοιπόν mit ἀποχρώντως, unser „genug" umschreibt und darauf läuft wohl auch das Urteil des Chrysostomus hinaus, wenn er sagt: ὅταν μέλλῃ τελευτᾶν λόγος, ἀεὶ τούτῳ κέχρηται τῷ τρόπῳ. Der Unterschied zwischen dieser und unserer Auffassung besteht nur darin, daß wir τὸ λοιπόν als Einleitungs-, nicht als Schlußpartikel betrachten und daß Chrysostomus und Theodoret ihre Regel auch auf unseren V. 10 anwenden, wo beide τὸ λοιπόν lesen.

Wesentlich anders verhält es sich aber mit dem Gebrauche von τοῦ λοιποῦ. Allerdings kommt τοῦ λοιποῦ nur noch Gal. 6, 17 vor, aber dort ist sein Sinn so unzweideutig, daß er zugleich typisch für unsere Stelle ist.

Gal. 6, 12 ff. hatte der Apostel gegen solche judaisierende Christen geeifert, welche die Beschneidung über Christus stellten, somit auch die christliche Gnade in jeder Weise unterschätzten. Nichts konnte das Blut des Apostels mehr in Wallung bringen, als wenn Christen der christlichen Freiheit zum Trotze immer noch den alten jüdischen Gebräuchen

nachgingen und zwar nicht aus Gewohnheit, sondern in dem Wahne, als müßte es so sein. Von diesem Gefühle macht Paulus im Briefe auch gar kein Hehl, rückhaltslos deckt er die selbstsüchtigen Absichten auf, welche die Judaisten bei ihrer Beschneidungspropaganda leiteten und weist die von ihnen fort und fort betriebene Unterschätzung des Kreuzes, worin gerade sein, des Apostels, Ruhm und der wahren Israeliten Friede und Gnade bestehe, mit dem energischen Satze zurück: τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω. In diesem Zusammenhange kann τοῦ λοιποῦ offenbar kein Uebergangspartikel sein, die Uebersetzung also nicht lauten: „Uebrigens möge Mühe mir Niemand bereiten", das wäre ein matter Ausgang der kräftigen Abwehr, vielmehr will der Apostel sich für alle Zukunft die jüdischen Zudringlichkeiten verbitten; es ist das letzte Wort, das er in dieser ihm höchst widerwärtigen Angelegenheit gesprochen haben will.

Wie nun die zeitliche Beziehung von τοῦ λοιποῦ dort allein passend ist, so auch hier. Die unmittelbar vorausgehende Paräneſe mit der langen Pflichtenliste mochte einschüchtern, jeder mußte sich sagen, daß ihre Befolgung nur durch ernsten sittlichen Kampf möglich sei, für deren Ausgang aber Niemand, eingedenk der eigenen persönlichen Schwäche, gutstehen konnte. Eben dieses Gefühl der Unsicherheit konnte leicht zur Mutlosigkeit führen, was aber der Apostel zu verhindern sucht durch den kräftigen Zuspruch: τοῦ λοιποῦ ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ κ. τ. λ., was nun nichts anderes heißen konnte als: „Laßt euch (wie bisher so) in Zukunft stark machen im Herrn u. s. w.

Meyer, der bei der L. A. τὸ λοιπόν bleibt, legt sich den Ausdruck so zurecht: „Was das Uebrige betrifft, nämlich, was ihr außer dem bisher Gesagten noch zu thun habet" — aber ἐνουναμοῦσθε ist Passiv, wie auch Meyer annimmt, also handelt es sich nicht um ein „thun", sondern nur um ein „geschehen lassen". Eben deshalb enthält unser Vers keine eigentliche Ermahnung, sondern eine Ermunterung, die frohe Aussicht auf den göttlichen Gnadenbeistand, dem man nur nicht zu widerstreben braucht.

ἐνδυναμόω kommt nur in der biblischen und kirchlichen Gräcität vor, zunächst bei den LXX Ps. 52, 9 und im N. T. nur bei den paulinischen Schriften Röm. 4, 20; Phil. 4, 13; 1. Tim. 1, 12; 2. Tim. 2, 1; 4, 17; Hebr. 11, 34, man konnte ihn also mit Recht spezifisch-paulinisch nennen. Er versinnbildet aufs neue jene Lieblingsidee des Apostels, der er im zweiten Kapitel unseres Briefes so warmen Ausdruck verlieh (vgl. S. 103. 108. 119. 123), daß nämlich das höhere Leben in uns in allen seinen Aeußerungen nur ein Ausfluß des Lebens Christi sei, somit auch alle unsere Kräfte auf die Kraft Christi gestellt sind, in ihr wurzeln und

ruhen und daher in ihren Wirkungen sich weit eher als Manifestationen der allmächtigen Gotteskraft erweisen, denn als Erscheinungen menschlicher Willensstärke.

Diese Eigentümlichkeit paulinischer Gnadenlehre, die menschliche Willensthätigkeit in ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Gnadenwillen nicht bloß festzuhalten, sondern auch möglichst scharf hervorzukehren, schuf sich in ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ einen vollkommen passenden Ausdruck, dem man also nur gerecht wird, wenn man ihm seine passive Bedeutung läßt und nicht zum Medium abschwächt (Estius). Der Gedanke ist nicht: „werdet stark, strenget euch an, setzet alle eure Willenskräfte in Action", sondern: „lasset euch stark machen im Herrn", lasset die Kraft Gottes auf euch wirken, daher der Zusatz: καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ —

καί ist explicativ, d. h. ἐν κυρίῳ findet in dem ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ seine nähere Erklärung. „Sich stark machen lassen im Herrn" heißt somit: „an der Kraft seiner Stärke participieren".

Die Ausdrücke κράτος und ἰσχύς bedeuten hier dasselbe wie 1, 19; κράτος ist die Kraftäußerung und ἰσχύς die Stärke als inneres Vermögen. Gemeint ist die in Christo wohnende Gotteskraft, an der wir, weil in ihm lebend, unverkürzten Anteil haben. Totum sentitur in Christo, ut in omnibus virtutibus, quae de eo intelliguntur, qui crediderint, confortentur (Rabanus Maurus M. P. L. tom. 112 p. 466).

Somit können wir mit dem Gefühle unzweifelhaften Sieges den sittlichen Kampf aufnehmen. Wir haben Christus den allmächtigen Herrn zum Bundesgenossen, der uns alle seine Kräfte zur Verfügung stellt und indem er so gemeinsame Sache mit uns macht, sind wir von vorneherein allen unseren Gegnern weitaus überlegen. In diesem Gedanken wurzelt das Geheimnis des christlichen Vertrauens, er ist der unsichtbare Engel, der die Flammen der Versuchung, die uns umzingelt, auseinanderschlägt, so daß wir unbehelligt, wie die drei Jünglinge im Feuerofen, mitten hindurch gehen, wohl tausenderlei Gefahren und Prüfungen ausgesetzt sind, aber vor keiner die Waffen strecken. Doch ist ein Unterschied zwischen Zuversicht und Verwegenheit. Bei allem Vertrauen auf die in uns wirkende Gotteskraft darf nie das Gefühl falscher Sicherheit in uns aufkommen und dies wäre der Fall, wenn wir nur passiv zu dieser Gotteskraft uns verhielten. Diesem falschen und wunderlichen Wahne arbeitet der Apostel energisch entgegen im Folgenden.

V. 11: ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου — Ziehet an die volle Waffenrüstung Gottes, daß ihr standhalten könnet gegen die Schliche des Teufels.

Das Leben ein Kampf ist ein beim hl. Paulus nicht selten gebrauchtes Bild (vgl. 2. Kor. 10, 4; 1. Tim. 2, 18; 6, 12; 2. Tim. 4, 7), ebenso vergleicht er sich selbst mit Vorliebe mit einem Kämpfer, so sagt er z. B. 1. Kor. 9, 26, daß er so faustkämpfe, wie einer, der nicht in die Luft Streiche führt — οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων — und daß er sich „braun und blau schlage" und daß er seinen Leib knechte — ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ (V. 27) und kurz vor seinem Lebensende darf er sich gestehen, daß er seinen wackeren Kampf ausgefochten habe — τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι (2. Tim. 4, 7), von den Lesern des Hebräerbriefes aber verlangt er einen Kampf bis auf's Blut" μέχρις αἵματος (Hebr. 12, 4) und von Timotheus, daß er ein „tüchtiger Kriegsmann" (καλὸς στρατιώτης), versteht sich Χριστοῦ, sei (2. Tim. 2, 3).

Einer Consequenz dieser Vorstellung begegnen wir nun in unserem Verse vor allem in ἐνδύνασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεου — ziehet die volle Waffenrüstung Gottes oder in moderner Ausdrucksweise: leget die Gesammtarmatur Gottes an. Nicht eine einzelne Waffe ist gemeint, sondern die volle Waffenrüstung; so wie Paulus sie selbst trug und handhabte. Er ist mit Schutz- und Trutzwaffen, also mit Waffen jeglicher Art zur Abwehr und Verteidigung, mit Waffen, die man in der Rechten und mit solchen, die man in der Linken hält, versehen (διὰ τῶν ὅπλων τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν 2. Kor. 6, 7).

Der Ausdruck πανοπλία ist also nicht zur einfachen armatura abzuschwächen, wie die Vulgata es thut, vielmehr sollte auch hier wie Luk. 11, 22 universa arma stehen.[1])

τοῦ θεοῦ ist Gen. auctoris, die πανοπλία ist als eine von Gott kommende zu denken. Somit heißt ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ soviel als: „eignet euch die sämmtlichen Schutz- und Trutzmittel an, welche Gott verleiht. — Der Apostel hat also im Bilde wiederholt, was er in V. 10 ausgesprochen, denn die Kraftfülle des Herrn, die auf uns überströmt und die πανοπλία Gottes, die wir anziehen, sind dasselbe, dagegen besteht der Fortschritt des Gedankens in der von uns erwarteten Mitthätigkeit, ausgedrückt in der Medialform ἐνδύσασθε. Das Eintreten in die Kraftfülle des Herrn ist Gottessache, das Anziehen der πανοπλία τοῦ θεοῦ ist unsere Sache.

πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου — „daß ihr standhalten könnet gegen die Schliche des Teufels."

---

[1]) Theodor von Mopsueste: induite vos omnia arma Dei (ed. Swete I; 190).

πρὸς τὸ δύνασθαι ist Infinitiv der Absicht, den der Grieche so gut kennt, wie der Hebräer (Winer § 44, 4 S. 304). στῆναι πρός „standhalten gegen" ist ein echt militärischer Ausdruck, es ist der Gegensatz von φεύγειν, wie wir bei Xenophon lesen — οὐκέτι ἵστανται, ἀλλὰ φεύγουσι (Anab. I, 10, 11, 1 vgl. Nahum 2, 8: καὶ αὐτοὶ φεύγοντες οὐκ ἔστησαν). —

Zu μεθοδία bemerkt der hl. Chrysostomus, daß es so viel bedeute, als Jemanden hinterlistiger Weise — διὰ μηχανῆς — eigentlich mittelst eines Kunstgriffes fangen, sei es in Wort oder That. „Was bedeutet μεθοδία?" fragt er. „μεθοδία oder μεθοδεῦσαι heißt soviel als täuschen oder durch Kniffe bezwingen, wie es bei Kunstübungen vorkommt, durch Worte, Handlungen, Finten, durch welche wir uns irre führen lassen. So stellt der Teufel z. B. die Sünden nie in ihrer wahren Gestalt vor Augen, er nennt sie nicht Götzendienst, sondern weiß der Sache ein ganz anderes Aussehen zu geben, indem er den Weg der Nachstellung einschlägt (μεθοδεύων), d. h. verlockende Gründe dafür vorspiegelt und sich eines gleißenden Deckmantels bedient."

Theodoret schließt sich dieser Erklärung mit der Bemerkung an: τῆς πλάνης τὴν μηχανὴν ἐκάλεσεν (vgl. 4, 14: πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης). In demselben Sinne nimmt das Wort Hesychius, indem er dafür τέχνη, δόλος setzt (vgl. 2. Sam. 19, 27: μεθώδευσεν ἐν τῷ δόλῳ σου) und Zonaras: ἐπιβουλή, ἐνέδρα δόλος.

Das Wort constatiert somit, daß der Teufel nie einen offenen, sondern stets einen versteckten Kampf gegen uns führt, und daß er dabei verschiedene Kampfesarten wählt, soll wohl der Plural μεθοδίας, anzeigen.[1])

διάβολος von διαβάλλειν „nachstellen", „verläumden",[2]) „fälschlich anklagen" bedeutet zunächst „Verleumder", so Esth. 7, 4; 8, 1; 1. Tim. 3, 3; Tit. 2, 3 und in der Profan-Gräcität. Im weiteren Sinne bedeutet es „Widersacher" und in diesem Sinne entspricht es dem hebr. שָׂטָן (1. Kön. 11, 14. 25; Sach. 3, 1; vgl. 1. Petr. 5, 8: ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος).

Im N. T. dient διάβολος zur Bezeichnung der bösen Geister und zwar zumeist der bösen Geister in ihrer Stellung zum Menschen

[1]) Vgl. Kühner § 348, 2 c.

[2]) Vgl. Xenophon Anab. I, 1, 3: Τισσαφέρνης διαβάλλει τὸν Κῦρον πρὸς τὸν ἀδελφόν, ὡς ἐπιβουλεύοι αὐτῷ (ed. Kühner p. 2). — Schol. in Aristoph. Nubes v. 247: ταῦτα αἰνίττεσθαι βούλεται πρὸς τὴν διαβολὴν τὴν Σωκράτους, ἥντινες διέβαλλον, λέγοντες ὡς ἀσεβεῖ περὶ τὸ θεῖον κ. τ. λ. (ed. Parisiis 1842 p. 92).

und dann mittelbar allerdings auch in ihrer Stellung zu Gott. Darnach ist διάβολος der Widersacher oder Feind des Menschen κατ' ἐξοχήν. Diese Feindschaft ist der unheimlichste Zug seines Wesens, sie äußert sich gegen alles, was das Glück des Menschen bildet, gegen seine natürliche wie ewige Bestimmung. Dort schafft sie physisches Elend (Act. 10, 38; Apok. 2, 10) und den Tod (Hebr. 2. 14), hier geistiges, die Sünde (vgl. Joh. 8, 44; 13, 27; 1. Joh. 3, 8; Act. 5, 3; 13, 10), den Verlust der Wahrheit (Joh. 8, 44; 2. Kor. 4, 4; 11, 3; 2. Tim. 2, 25—26) und was das Aergste ist, den Verlust der Gotteskindschaft (Joh. 8, 44; 1. Joh. 3, 8. 10). Die Mittel, die der Teufel hiebei anwendet, entsprechen dem Zwecke. Wie er auf Lug und Trug sinnt, so besteht auch seine ganze Thätigkeit aus trügerischen Verführungskünsten. Er ist der Verführer (ὁ πειράζων Matth. 4, 3; 1. Thess. 3, 5), der Betrüger (ὁ πλανῶν Apok. 12, 9; 20, 10) schlechtweg. Als solcher erwies er sich schon im Paradiese (Gen. 3, 1), dann gegenüber David (1. Chron. 21, 1), ferner gegenüber dem Herrn selbst in der Versuchungsgeschichte und ebenso wird der Verrat des Judas (Joh. 13, 2) und die Handlungsweise des Ananias (Act. 5, 3) ausdrücklich auf die Versuchung des Teufels zurückgeführt.

Der Singular, im Plural kommt διάβολος niemals vor, steht kollektiv, ebenso wie σατανᾶς (vgl. Mark. 3, 36; Luk. 11, 18; 1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 11, 14; 1. Thess. 2, 18: 1. Tim. 1, 20). Beide Ausdrücke stehen überhaupt für einander, was die Apokalypse noch ausdrücklich bezeugt: ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς 12, 9 und 20, 2.

Mit dem in unserem Verse gebrauchten Bilde der πανοπλία τοῦ θεοῦ correspondiert das vom Herrn Luc. 11, 21 gebrauchte Bild des „stark bewaffneten Satan" ἰσχυρὸς καθωπλισμένος. Somit stehen Waffen gegen Waffen und zwar πανοπλία (Luc. 11, 22) gegen πανοπλία, aber welch' ein Unterschied besteht in der Art dieser Waffen! Des Satans Waffen sind die Dämonen,[1]) dagegen unsere Waffen sind die „Kraft und die Macht des Herrn". Satan ist mächtig in seinen Gliedern, den Dämonen, wir, die Glieder, sind weit mächtiger in unserem Haupte, dem Herrn und damit in Gott.

Im Folgenden (V. 12) zeigt nun der Apostel zunächst, über welche Streitkräfte Satan verfügt und in V. 13 ff., über welche Streitkräfte wir verfügen.

V. 12: ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκρά-

[1]) Wir schließen uns der Erklärung Schegg's in seinem Lukascommentare (II, 176) an, der auch Reischl in seinem Bibelwerke folgt.

τερας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευμάτικα τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. —

„Denn wir haben nicht zu kämpfen gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Herrschaften, gegen die Mächte, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister der Bosheit in den himmlischen Regionen."

Hier ist vor allem der Gegensatz οὐκ — ἀλλά zu beachten. Es heißt nicht οὐ μόνον — ἀλλὰ καί, wie Thomas von Aquin, Thomas de Vio,[1]) ferner Stier, Passevant, Burton herauslasen, sondern der Gegensatz ist ein absoluter.[2]) Es soll der Gedanke, daß der eigentliche Kampf unseres Lebens den bösen Geistern gelte, in aller Schärfe vor das Gemüt treten.

Aber haben wir nicht auch einen Kampf und zwar einen herben und bitteren Kampf gegen das Fleisch zu führen? Hat nicht gerade der hl. Paulus diesem wilden und wütenden Kampfe gegen das Fleisch im Galaterbriefe 5, 17 einen ganz ergreifenden Ausdruck gegeben: „Das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch. Sie sind wider einander, so daß ihr nicht thuet, was ihr wollet? —

Darauf erwidert Estius mit Recht: „In unserem Verse handelt es sich nicht um den Kampf πρὸς τὴν σάρκα, nicht um den Kampf wider die in unserer sinnlichen Individualität wurzelnden Lüsten und Begierden, sondern πρὸς αἷμα καὶ σάρκα. αἷμα καὶ σάρξ ist aber der biblische Ausdruck für den schwachen Menschen. Nam carnis et sanguinis nomini significari solet in Scripturis homo mortalis et corruptibilis[3]) — worin Estius entschieden recht hat. Man vergleiche nur Matth. 16, 17: „Fleisch und Blut haben es dir nicht

[1]) Thom. Aq.: Non est nobis colluctatio adversus etc. Supple tantum, quin etiam adversus diabolum.

Thom. de Vio: Intellige tantum; est enim sensus quod non est nobis conflictus tantummodo adversus carnem et sanguinem.

[2]) Vgl. Klotz, liber Devarii II, 9: particulam ἀλλά per se tantundem valere, quod ἀλλὰ καί, sed etiam, id verum non esse vix est quod dicamus.

Winer § 55, 8: „Man hat oft die Regel aufgestellt, daß Sätze mit einer Negation, auf welche ἀλλά folge, nicht immer als schlechthin verneinend aufzufassen seien, sondern übersetzt werden müßten: nicht sowohl — als. Allein genauer erwogen ist an den aus dem N. T. hieher gezogenen Stellen entweder die unbedingte Verneinung geradezu beabsichtigt" — zu diesen Stellen rechnet Winer auch οὐκ — ἀλλά in unserem Verse — „oder die absolute Negation steht rhetorisch".

[3]) Theodor von Mopsueste: non adversus homines infirmos nobis est certamen (nam sanguinem et carnem hoc vult dicere, (ed. Swete I, 191). Haymo: Carnem et sanguinem appellat Apostolos omnes qui constant ex carne et sanguine. —

geoffenbart" (σάρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι); ferner Gal. 1, 16: „Als es aber (Gott) gefiel, seinen Sohn mir zu offenbaren, auf daß ich ihn unter den Völkern verkünde, da wandte ich mich sofort nicht an Fleisch und Blut" (σαρκὶ καὶ αἵματι), d. h. suchte nicht Belehrung bei Menschen — ebenso 1. Kor. 15, 50; Hebr. 2, 14.

Der Sinn unseres Verses ist also:

Unser Kampf gilt nicht schwachen, hinfälligen Menschen, sondern bösen Mächten, teuflischen Gewalten, wenn diese auch Menschen als Organe ihrer Feindschaft gegen uns gebrauchen. So Theophylakt, Justiniani und schon der hl. Augustin, der in seiner 8. Rede de verbis Domini zu unserer Stelle die denkwürdige Erläuterung gibt: Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, id est, adversus homines, quos videtis saevire in nos (Augustinus denkt hier an die Christenverfolger). Vasa sunt, alius utitur. Organa sunt, alius tangit (tom. V p. 375. Benedictiner-Ausgabe). —

Für den absoluten Gegensatz von οὐκ — ἀλλά und zugleich für unsere Auffassung von αἷμα καὶ σάρξ spricht dann auch, daß die bedeutenderen Ausleger aller Zeiten einstimmig in den folgenden Worten Bezeichnungen übermenschlicher feindlicher Wesen erblicken, folglich, das bringt die Natur des Gegensatzes mit sich, muß auch αἷμα καὶ σάρξ auf Persönlichkeiten, also menschliche Persönlichkeiten gehen.

πάλη kommt im N. T. nur hier vor, in der Profanliteratur Hom. Il. ψ, 635. Xenophon Mem. 4, 8, 27: Plato Legg. 7, p. 795 D.

Der Artikel steht, weil es sich um einen nur den Christen eigentümlichen Kampf handelt (vgl. Krüger § 50, 2 A. 3).

Die Ausdrücke ἀρχαί und ἐξουσίαι, welche hier nach dem Zusammenhange nur auf die bösen Engel oder Dämonen lauten können, gestalten sich in der Vorstellung des Lesers gegenüber den 3, 10 erwähnten guten ἀρχαί und ἐξουσίαι sozusagen zu etymologischen Antithesen, d. h. es sind im Vergleich zu den guten Engeln machtlose Mächte und herrschaftslose Herrschaften. Damit ist ihnen nicht jegliche Macht und Herrschaft abgesprochen, wohl aber eine solche, welche mit jener der guten Engel irgend etwas gemeinsam hätte.

Nach Thomas von Aquin führen die bösen Engel diese Namen gleichsam als Reminiscenzen ihrer himmlischen Vergangenheit, die ehemalige Rangordnung wirke gewissermaßen noch als schwacher Schimmer nach.[1])

[1]) S. P. I qu. 108 art. 4 und qu. 109 art. 1. vgl. Theodor v. Mopsueste: hoc ergo in loco principatus et potestates daemonum ordines videtur dicere, eo quod et evidens est quoniam de illo ordine erant illi qui in deterius versi sunt (ed. Swete I, p. 191). — Der hl. Thomas nimmt an, daß die abtrünnigen Engel allen Engelklassen angehörten, daß ihnen aber nur jene Namen geblieben seien, welche sich nicht

Andere anders,[1]) am richtigsten vielleicht Estius, der in den Ausdrücken ἀρχαί und ἐξουσίαι die Anzeichen der Macht findet, die den bösen Geistern nach Gottes Zulassung vorläufig noch geblieben ist, freilich nur in Beziehung auf die niedere Welt (in mundum hunc inferiorem). Diese Auffassung findet wenigstens eine Stütze in der nächstfolgenden Apposition κοσμοκράτορας, womit den Dämonen in der That ein gewißer Machtbereich zuerkannt wird.

κοσμοκράτωρ im N. T. nur hier, in der Profanliteratur schon in den orphischen Hymnen und zwar H. VIII, 11 und XI, 11, dann in einem Scholion zu Aristophanes' Wolken (v. 397); besonders hatte sich der Ausdruck eingebürgert in der rabbinischen Literatur (Schöttgen. Hor. p. 790. Buxtorf, lex. rabb. p. 2006. Wetstein p. 259), wo קוסמוקרטור hauptsächlich in der Bedeutung „Selbstherrscher" vorkommt. Wir wissen nicht, ob der Ausdruck schon zu des Apostels Zeiten in dieser Bedeutung gekannt und gebraucht war, geschah es, so dürfte man annehmen, daß Paulus mit κοσμοκράτορας τοῦ σκότους angeben wollte, daß das Reich der Finsternis der ausschließliche Machtbereich des Teufels sei.

Im übrigen erklärt sich das Wort aus seiner Zusammensetzung.

κόσμος ist im ethischen Sinne zu nehmen, wie 1. Kor. 2, 12; 2. Kor. 7, 10; Jak. 1, 27; 4, 4; 2. Petr. 1, 4; Hebr. 11, 7 und besonders Joh. 1, 10; 7, 7; 16, 20; 17, 14. 25; 1. Joh. 5, 19, wonach die Welt den Gegensatz der von Gott gewollten Ordnung der Dinge darstellt und damit auch den Gegensatz zum Reiche Gottes (vgl. Joh. 18, 36; Jak. 2, 5).

---

auf ihre dienstliche Stellung zu Gott beziehen. Daher gebe es unter den Teufeln keine Cherubim, Seraphim, Thronen, weil dies Ehrennamen, gewissermaßen himmlische Hoftitel seien, womit Gott seine Günstlinge auszeichnete, während die Namen ἀρχαί und ἐξουσίαι lediglich die Unterschiede in der natürlichen Disposition der Engel angäben. In seinem Commentare zu unserem Briefe gibt er dieser Ansicht eine kleine Wendung, indem er sich so ausdrückt: In nominibus ordinum angelorum sunt tria. In quibusdam enim importatur ordo ad Deum: in quibusdam vero potestas: in quibusdam vero Dei ministerium. In nominibus enim Cherubim et Seraphim et thronorum importatur conversio ad Deum. Daemones autem adversi sunt Deo et ideo eis non competunt haec nomina. Item, quaedam nomina important ordinem ad ministerium Dei, sicut angeli et archangeli, et ista etiam nomina non competunt daemonibus nisi cum adiuncto sc. satanae. Tertio etiam, quia virtutes et dominationes important ordinem ad servitium Dei: ideo eis non conveniunt haec nomina, sed tantum (?) ista duo, quae communia sunt bonis et malis sc. principatus et potestates. Die letzte Behauptung ist nicht ganz richtig, denn nach 1. Kor. 15, 24 sind außer den ἀρχαί und ἐξουσίαι auch die δυνάμεις, welche nach unserem Briefe 1, 21 eine Klasse der guten Engel repräsentieren, unter die bösen Mächte gerechnet.

[1]) Vgl. Wolf, Curae tom. IV p. 151.

Diese Welt nun bildet den Machtbereich des Teufels, er ist ἄρχων τοῦ κόσμου Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11 und übt diese Herrschaft aus in den bösen Werken, die dort geschehen, denn jede üble That hat den Teufel zum Urheber — ὡς τῶν πονηρῶν ἔργων ὄντας αἰτίους. Chrysostomus.

In 5, 11 wurden diese schlimmen Werke ἔργα τοῦ σκότους (wie Röm. 13, 12) genannt, weil sie das Licht zu scheuen haben (vgl. Joh. 3, 19; 1. Joh. 1, 6) und mit Rücksicht darauf werden die Teufel kurzweg Weltherrscher der Finsternis genannt. τοῦ σκότους τούτου ist somit erklärender Zusatz zu κοσμοκράτορας = Herrscher der Welt, die die Finsternis ist.

πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις —

τὰ πνευματικά — Das Neutrum Adjectivi ist kollektiv, faßt die betreffenden Wesen nach ihrer geistigen Natur als Körperschaft zusammen, wie τὸ πολιτικόν die Bürgerschaft, τὰ δοῦλα die Knechtschaft, τὰ αἰχμάλωτα die Gefangenschaft, τὰ ληστρικά die Räuberhorden (Lobeck ad Phryn. p. 378; Winer § 34, 3b; Kühner § 403a d).

τῆς πονηρίας — Dieser Gen. qualitatis ist notwendig, um den Unterschied dieser πνευματικά von anderen zu kennzeichnen, die dieselbe Natur, aber nicht die gleiche ethische Qualität teilen. Der Genitiv drückt nicht bloß eine Eigenschaft, sondern das Wesen aus, bezeichnet die πνευματικά als in sich schlecht (vgl. Kühner § 402c). Gemeint ist jene Schlechtigkeit, wie sie nur dem Teufel eigen ist, in dem das Böse seine wahre Verkörperung gefunden hat, der daher geradezu der Böse genannt wird, vgl. Matth. 13, 19 ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον κ. τ. λ. 1. Joh. 2, 13 γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν. 5, 18 ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ und ebenso in unserem Briefe 6, 16.

Theodor von Mopsueste, Thomas von Aquin, Thomas de Vio, Justiniani, Cornelius a Lap., Erasmus, Beza u. a. sehen in τὰ πνευματικά die Eigenschaft der πονηρία angegeben, nehmen also die beiden Ausdrücke gerade umgekehrt und fassen τὰ πνευματικά als Abstractum, aber was soll es für einen Sinn haben, zu sagen: „wir haben zu kämpfen gegen das Geistige (geistige Wesen, geistliche Seite) der Bosheit?“

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις — in den himmlischen Regionen. Theodor von Mopsueste, Origenes, Chrysostomus, Theodoret, Oekumenius, Theophylakt, Thomas de Vio verstehen unter ἐπουράνια die himmlischen Güter und nehmen ἐν für ὑπέρ oder διά in dem Sinne, daß die bösen Geister darauf ausgehen, uns die himmlischen Güter zu

entreißen, daß also auch bei ihnen das Kampf- aber nicht das Zielobject diese Güter seien (das Ziel sei vielmehr unser Verderben) oder sie verbinden ἐν τοῖς ἐπουρανίοις mit ἡμῖν, so daß der Sinn herauskommt: Unser Kampf geht nicht . . . . sondern . . . um die himmlischen Güter. So Theodor von Mopsueste: voluit dicere quoniam »pro illis« quae adquirere properamus; cum coelesti enim commoratione etiam et illa bona, quae in coelis sunt, potiri volumus; pro quibus adversus invisibiles virtutes nobis est bellum (ed. Swete p. 192).

Allein diese Vertauschung von ἐν mit ὑπέρ bei Ausdrücken des Kämpfens kommt nirgends vor; ferner ist ἐν ἐπουρανίοις in unserem Briefe stets nur lokal gebraucht (vgl. 1, 3. 20) und wenn endlich τὰ πνευτατικά die bösen Geister sind, diese aber nach 2, 2 ihren Aufenthalt hauptsächlich in der Luft haben (vgl. S. 97 f.), so liegt es doch sehr nahe, auch ἐν ἐπουρανίοις an die die Erde umgebende obere Luftregion zu denken. So Ambrosiaster, Prudentius (Liber ἁμαρτιγένεια v. 513 sq.), Hieronymus; Estius; von den Neueren Holzhausen, Harleß, Olshausen, de Wette, Bisping, Bleek, Meyer-Schmidt, Weiß, bibl. Theol. (S. 436) u. s. w.

Nach seiner Zusammensetzung kann ἐπουρανία nur bedeuten, was an oder im Himmel, niemals aber, was unter dem Himmel ist, wie man schon zu Theodor's Zeit das Wort zu deuten versuchte, was dieser mit verdientem Sarkasmus behandelt: novam adjectionem et dignam illorum stultitiae! qui sic intellexerunt, ut ne existimaremus quoniam adversus illos super coelum habemus pugnare (ed. Swete l. c.). Diese Ansicht wurde wieder aufgegriffen von Erasmus, Beza und Luther.

Die nähere Bedeutung von ἐπουράνια bestimmt sich immer nach dem Zusammenhang und kann sowohl auf den physischen wie überweltlichen Himmel gehen, gerade so wie οὐρανός.

V. 13; διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι.

διὰ τοῦτο — darum, weil der Kampf gegen so finstere Gewalten geht, ziehet an (nochmals sage ich es) die Waffenrüstung Gottes!

Die Aufforderung von V. 11 wird hier wiederholt, aber zugleich dahin erweitert, daß sie nicht bloß die Defensive, sondern auch die Offensive in's Auge faßt, denn ἀντιστῆναι hat zunächst die Bedeutung von „entgegentreten" vgl. Matth. 5, 39; Röm. 13, 2; Gal, 2, 11; 2. Tim. 3, 8; 4, 15. Die Leser sollen sich der Waffenrüstung Gottes nicht nur zum Schutze, sondern auch zum Trutze bedienen, zur directen Bekämpfung der finsteren Gewalten. An Gelegenheit hiezu fehlt es nicht, jeder Tag bietet sie. Darauf weist der Ausdruck ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ hin,

der nicht auf einen bestimmten Tag gehen kann, da auch die höllischen Anfechtungen nicht an einem bestimmten Tage erfolgen, vielmehr ist jeder Tag gemeint, da kein Tag ohne Versuchung ist, deshalb haben wir auch täglich zu beten: „Führe uns nicht in Versuchung“ (Luk. 11, 4), d. h. gib, daß wir jeder Versuchung, die der Tag bringt, gewachsen seien. In diesem Sinne ist auch das יוֹם רָעָה des Psalmisten (41, 2), ἡμέρα πονηρά (LXX Ps. 40, 2) zu verstehen.

Wie wir darum die ἡμέραι πονηραί in 5, 11 auf die Gegenwart bezogen, so fassen wir auch die ἡμέρα πονηρά im Sinne des gegenwärtigen Lebens. Dieselbe Deutung geben Chrysostomus, Oekumenius, Haymo von Halberstadt, Thomas von Aquin, wie auch schon Theodor v. Mopsueste: »in die maligno« praesentem vita sic nominans, eo quod mala in hoc saeculo in praesenti vita aguntur (ed. Swete I, 192). Nur die Begründung, welche hier Theodor gibt (ebenso Haymo und Thomas von Aquin),[1] können wir nicht zugeben, da sie den Zusammenhang nicht genugsam beachtet. Nicht deshalb, weil in der Welt viel Böses geschieht, haben wir die Waffenrüstung Gottes anzuziehen, sondern weil wir den unmittelbaren Einflüssen des Bösen fortwährend ausgesetzt sind. Richtiger umschreibt Theodoret die ἡμέρα πονηρά mit ἡμέρα τῆς παρατάξεως „Tag des Kampfes“.[2])

καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι —

Das Particip κατεργασάμενοι hat verschiedene Auslegungen erfahren.

1. Im Anschlusse an die Vulgata, welche ἅπαντα κατεργασάμενοι mit in omnibus perfecti wiedergibt, denken einige an die sittliche Vollendung (Ambrosiaster, Thomas von Aquin, Estius, Justiniani, Cornelius a Lap.), aber es heißt nicht κατειργασμένοι, welche L. A. entschieden unecht ist (vgl. text-krit. Bemerkung), daher ist die Auffassung der Vulgata zu verlassen.

2. Andere nehmen κατεργάζεσθαι im Sinne von debellare (bewältigen, niedermachen, vollständig besiegen), übersetzen also: „und nachdem ihr alles besiegt haben werdet.“ So Chrysostomus, Oekumenius und von den Späteren Beza, Grotius, Wetstein, Koppe, von Neueren Flatt, Holzhausen, Olshausen, Harleß, de Wette, Bleek, Bisping, Conybeare. Dagegen ist aber zu sagen, daß nicht nur Paulus, sondern

[1]) Haymo: Diem malum appellat praesens tempus, non quod per se sit malum, sed quia mala fiant (M. P. L. tom. 117 p. 733). Thomas von Aquin: »In die malo.« Et hoc propter mala, quae in die fiunt.

[2]) Vgl. Thomas de Vio: Ad hoc enim armamur, ut resistamus in die conflictus, qui dicitur dies malus ratione periculi incidendi in vere malum mortis animae.

das ganze N. T. κατεργάζεσθαι in der Bedeutung debellare sonst nicht kennt (vgl. Grimm, Lex. Graec.-lat. in N. T. s. v.), wie sollte es also gerade hier in diesem Sinne gebraucht sein? Auch würde man bei dieser Deutung ἅπαντας statt ἅπαντα erwarten.

Nehmen wir das Wort nach seiner nächsten und gewöhnlichen Bedeutung „vollbringen", „vollenden", so kommt der Sinn heraus: nachdem ihr alles gethan habt, was zur Bekämpfung der bösen Geister notwendig ist" —

Wir wüßten nicht, was diesem Sinne hinderlich sein sollte, im Gegenteil paßt gerade zu ihm sowohl ἅπαντα als στῆναι am allerbesten.

ἅπαντα bedeutet das gesammte Kampfeswerk und στῆναι ist soviel als „siegreich dastehen", das Feld behaupten", bezeichnet also den durch das beharrliche ἀντιστῆναι errungenen Zustand des festen Besitzes. Chrysostomus: δεῖ γὰρ καὶ μετὰ τὴν νίκην στάσεως, ἂν μὴ στῶμεν, ἤδη καὶ πεσόντα ἀνίσταται. ἕως ἂν στήκωμεν πέπτωκεν.

V. 14: στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, —

In den VV. 14—17 beschreibt der Apostel die πανοπλία nach ihren einzelnen Teilen, um die Idee des Kampfes den Lesern möglichst plastisch vorzuführen. Nachdem er durch den Hinweis auf die Waffenrüstung Gottes in den Lesern die Kampflust geweckt hatte, gilt es jetzt, ihnen auch zu sagen, wie stark sie seien in dieser Ausrüstung oder welches im einzelnen die geistigen Streitkräfte seien, die ihnen zur Verfügung stehen.

στῆτε bedeutet hier ganz allgemein „stehen, dastehen", wie in der Regel in Verbindung mit Adjectiven oder Participien vgl. Matth. 20, 6; Luk. 23, 10; Act. 1, 11; 9, 7; 26, 10; 1. Kor. 7, 37; Kol. 4, 12.

περιζωσάμενοι τὴν ὀσφύν — Der Singular ὀσφύν hat distributive Beziehung vgl. Kühner § 347, 4; Winer § 27, 1 S. 164.

Da es sich bei dem Bilde um einen vollkommen ausgerüsteten Krieger handelt, so darf vor allem der Gürtel (ζώνη) nicht fehlen. Der Gürtel diente nämlich einem doppelten Zwecke, einmal um das bei den Orientalen heute noch übliche weite Gewand zusammenzuhalten und heranzuziehen, was notwendig war, um im Gehen nicht gehindert zu sein, und dann, um die Scheide des Schwertes einzustecken, wie das der Morgenländer heute noch thut. Daher gehörte der Gürtel zur Rüstung des Kriegers ebensogut wie Helm, Schild und Schwert (vgl. Richt. 3, 16; 2. Sam. 20, 8; 1. Kor. 2, 5; Jes. 5, 27); ja einen kampfbereiten Krieger konnte man sich so wenig ungegürtet denken, daß man die beiden Ausdrücke „sich gürten" (הִתְאַזֵּר) und „sich rüsten" geradezu als Synonyma gebrauchte, vgl. Jes. 8, 9; Ps. 93, 1; 1. Macch. 3, 58.

Steht diese Bedeutung von περιζωσάμενοι τὴν ὀσφύν fest, so ist

es nicht schwer, den Vergleichungspunkt des gebrauchten Bildes herauszufinden. Er liegt in der Notwendigkeit des Ausrüstungsgegenstandes. Kein wirklicher Krieger ohne Gürtel, ebenso kein wirklicher Christ ohne die ἀλήθεια. Wie der Krieger auf nichts weniger verzichten kann als auf den Gürtel, denn sein Mangel macht ihn kampfunfähig und bringt ihn in den Verdacht der Schwäche (vgl. Is. 5, 27), ebenso kann kein Christ außerhalb der Wahrheit stehen und dennoch als Streiter Christi gelten.[1])

Die älteren Erklärer, mit einziger Ausnahme des Theodor von Mopsueste, legen das Hauptgewicht auf ὀσφύν, das sie teils im guten teils im üblen Sinne nehmen. Chrysostomus: „Wie die leibliche Hüfte den oberen und unteren Teilen des Körpers zur Stütze dient: so verhält es sich auch mit der Hüfte im geistigen Sinne." Diese Hüfte im geistigen Sinne sind ihm die Gedanken (λογισμοί). Diese Gedanken sollen mit der Wahrheit umgürtet sein, d. h. die Wahrheit soll das Bestimmende (κεφάλειον) derselben sein. Ganz dieselbe Auffassung vertritt auch Justiniani.

Andere nehmen ὀσφύς im üblen Sinne als Sitz und Herd der Leidenschaften, die durch die Wahrheit in Schranken gehalten werden. Wo die christliche Wahrheit Einfluß auf den menschlichen Willen gewinnt, da bemächtigt sich seiner ein lebhafter Zug nach dem höheren, übersinnlichen Leben und läßt ihm alle sinnlichen Genüsse schal und leer erscheinen. So Origenes, Theodoret, Hieronymus, Thomas von Aquin, letzterer mit der Modifikation, daß er die Ausdrücke περιζωσάμενοι und ἐν ἀληθείᾳ für zwei verschiedene Gegensätze der ὀσφύς nimmt. περιζώσαμενοι deutet Thomas nämlich auf die Tugend der Mäßigkeit (temperantia, quae gulae et luxuriae contrariatur) und ἀλήθεια auf die rechtliche Absicht, die gute Meinung (rectitudo intentionis). Diese spezielle Auffassung von ἀλήθεια (geteilt von Estius; Calvin, Olshausen, Bisping) fügt sich nur sehr gezwungen in den Zusammenhang und ist auch durch das folgende δικαιοσύνη überflüssig gemacht, da ja die Gerechtigkeit im christlich religiösen Sinne ohne die rectitudo intentionis gar nicht zu denken ist.

καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης — τῆς δικαιοσύνης ist Gen. epexegeticus = Harnisch, der da ist die Gerechtigkeit.

δικαιοσύνη hat hier dieselbe Bedeutung wie 4, 24, ist der Inbegriff aller Pflichten, die man Gott und Menschen schuldet, ein „καθόλου καὶ ἐνάρετος βίος", wie Chrysostomus erklärt. Es ist somit

[1]) Vgl. Thomas de Vio: Nullam enim fallaciam, nihil fraudis, nihil a veritate dissonum admittit Christiana religio, nullum verum refutat, quoniam verum vero non est contrarium.

die Gerechtigkeit als Cardinaltugend gemeint und nicht im spezifisch-soteriologischen Sinne die durch die heiligmachende Gnade bewirkte Gerechtigkeit. Dies schon deshalb nicht, weil es sich um einen Kampf, also um äußere Bewährung der virtus handelt und dann mit Rücksicht auf 4, 24, wo die δικαιοσύνη in Verbindung mit der ὁσιότης die Lebensform oder das vor aller Augen sich repräsentierende Lebensbild des „neuen Menschen" darstellt. Dort erscheint die δικαιοσύνη unter dem Zeichen einer Gewandung oder eines Schmuckes, den man anlegt, hier unter dem Zeichen einer Schutzwaffe, womit man sich ausrüstet, beidemale erscheint somit die δικαιοσύνη nicht als etwas objectiv Gegebenes, sondern etwas Anzustrebendes, daher ἐνδύσασθαι hier und dort.

Auf dieses Streben wendet Jesus eine seiner acht Seligpreisungen an: „Selig die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättiget werden" (Matth. 5, 6). Das kann nur heißen: Wer fort und fort nach der Tugend der Gerechtigkeit ringt, von einem lebhaften Verlangen nach ihr verzehrt wird, der wird auch tüchtig in ihr, füllt den ihn umgebenden Pflichtenkreis immer mehr aus und auf diese Weise steigert sich auch seine innere Rechtschaffenheit, während auf der anderen Seite die Macht der bösen Begierlichkeit immer mehr zerfällt und die Angriffe und Versuchungen von außen in gleichem Maße an Einfluß verlieren.

Das ist auch hier der Gedanke unseres Apostels, wofür er das Bild des Harnisches, welcher den Leib des Kriegers schützend umgibt, so treffend verwertet.

Dieses Bild ist eine Reminiscenz an Sap. 5, 19, wo vom Herrn gesagt ist, daß er zum Kampfe gegen die Feinde seines Volkes sich ausrüsten werde mit der Gerechtigkeit als seinem Harnische: ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην, oder an Jes. 59, 17, wo dasselbe Bild ebenfalls von Gott gebraucht ist: ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα. Letzteres ist wahrscheinlicher, weil auch das Bild in V. 17 sich an dieselbe Jesaisstelle anlehnt.

V. 15: καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, —

Je nachdem die Vorstellung des Apostels beim griechischen oder römischen Soldaten weilte, dachte er bei ὑποδησάμενοι an Sandalen (ὑποδήματα Xenoph. Anab. IV, 5, 14)[1]) oder an Soldatenstiefel (caligae vgl. Georges s. v). Beide waren ein notwendiger Ausrüstungs-

[1]) Für gewöhnlich trug man im römischen und griechischen Altertume und auch im Morgenlande bloß Sohlen oder Sandalen, die unter den Fuß gebunden wurden (daher ὑπόδημα) und das ganze Oberblatt desselben entblößt ließen.

gegenstand, da mit bloßen Füßen ein sicheres und festes Auftreten gar nicht möglich ist. Was nun dem Krieger die Fußbekleidung ist, das soll dem Christen die ἑτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης sein.

Ueber ἐν der Bekleidung vgl. Winer § 48, 6 S. 360 und Kühner § 431, 1a.

ἑτοιμασία bedeutet nicht munimentum (Justiniani), auch nicht fundamentum (Beza, Wolf, Bengel, Koppe, Flatt u. A.), sondern kann nur heißen „Zubereitung", wie Sap. 13, 12: τὰ δὲ ἀποβλήματα .... εἰς ἑτοιμασίαν τροφῆς ἐνεπλήσθη oder im intransitiven Sinne „Bereitschaft", sei es = „Bereitstehen", wie Josephus Antqq. X, 1, 2: ἵππους εἰς ἑτομασίαν ὑμῖν παρέχειν oder im geistigen Sinne = „Bereitwilligkeit", wie Ps. 9, 38 (LXX ed. Loch): τὴν ἑτοιμασίαν τῆς καρδίας αὐτῶν προσέσχε.

In letzterem Sinne nehmen wir es hier. Darnach geht die Mahnung des Apostels dahin, die Leser sollen mit jener Bereitwilligkeit den christlichen Kriegsdienst ausüben, den Kampf mit den inneren und äußeren Feinden aufnehmen, die eine unmittelbare Wirkung des Evangeliums ist. Wer nämlich von dem Friedensinhalte des Evangeliums lebhaft überzeugt ist, ist gerne bereit, sich diesen Frieden, wenn auch unter schweren Kämpfen, zu erringen.

Dieser Friede ist selbstverständlich der Friede mit Gott (vgl. die Erklärung zu Eph. 2, 16).

Somit ist der erste Genitiv τοῦ εὐαγγελίου Gen. causae und der zweite τῆς εἰρήνης ist Genitiv des Inhaltes (vgl. Krüger § 47, 8 A. 4). —

Eine andere Erklärung geben Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oekumenius (neben unserer Auffassung), Haymo, Thomas von Aquin, Thomas de Vio, Cornelius a Lapide, Estius und eine Reihe älterer und neuerer protestantischer Erklärer, welche τοῦ εὐαγγελίου als Gen. objectivus nehmen = Bereitwilligkeit für das Evangelium, d. i. es zu verkündigen; ferner Origenes, Theodor von Mopsueste und Hieronymus, welche das Bild des Kriegers verlassen und das des Pilgers anwenden und demgemäß den Sinn unseres Verses so bestimmen: Die Leser sollen sich für die Zeit der irdischen Pilgerschaft stets beschuhen, ihre Schuhe aber seien das Evangelium des Friedens.

Gegen die erstere am meisten vertretene Auffassung ist zu sagen, daß die Mahnung an Christen überhaupt und nicht bloß an christliche Lehrer ergeht und gegen die letztere, daß sie mit den Worten des Apostels allzufrei umgeht. Daß ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης kurzweg gleich sei »calciare pacem« (Theodor von Mopsueste), ist eine ebenso willkürliche Annahme

wie die andere, der Satz sei eine einfache Nachbildung von Exod. 12, 11, indem der Apostel sagen wollte, die Leser sollen ebensoviel Eifer und Eile haben, sich für den Weg zum „heiligen Lande" auszurüsten wie die aus Egypten ausziehenden Israeliten.[1]) Sollten denn die Leser das Evangelium erst annehmen und welchen Grund hat man, dem Autor einen plötzlichen Wechsel des Bildes unterzulegen, da er auch in den beiden folgenden Versen das Bild des Kriegers vor sich hat?

V. 16: ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως —

ἐν πᾶσιν bei allem, d. h. neben der bisher besprochenen Rüstung aufnehmend den Schild des Glaubens.

Ueber ἐν im Sinne von παρά vgl. Winer § 48c S. 360; Kühner § 441, 1c und Passow I, 714b.

τῆς πίστεως ist Gen. appositivus.

θυρεός, das bei Homer noch die Bedeutung von Thürstein, welcher den Ausgang verschließt, hat (Od. 9, 240. 313. 340),[2]) bedeutet bei den Späteren den großen Schild (im Unterschiede von ἀσπίς), der den ganzen Oberkörper bedeckte.[3]) Nach Polybius betrug seine Länge 4 Fuß und seine Breite $2^1/_2$ Fuß (τὸ πλάτος . . πενθ' ἡμιποδίων, τὸ δὲ μῆκος, ποδῶν τεττάρων Hist. l. VI cap. 23, 35 ed. Bekker I p. 516), war somit groß genug, um einen Mann selbst vor einem Regen von Pfeilen zu schützen. Eben deshalb ist dieser Schild ein treffendes Bild für den subjectiven Glauben, der nach Hebr. 11, 1 eine Ueberzeugung (ἔλεγχος, Itala convictio) ist. Eine feste und sichere Glaubensüberzeugung hält den Christen so wohl geborgen, daß, mögen die Angriffe von rechts und links auf ihn einstürmen, nichts im stande ist, ihm zu schaden, vielmehr werden die Angriffe so entschieden zurückgeschlagen, daß sie vollständig wirkungslos bleiben. Das ist der Sinn des Relativsatzes:

ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα

---

[1]) Origenes (Caten. ed. Cramer VII, 219): οἶμαι δὲ τούτων τῶν ὑποδημάτων σύμβολα εἶναι τὰ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ἐν γεγραμμένα ὑποδήματα, ἅπερ ἐχρῆν ἔχειν τοὺς ἐσθιόντας τὸ Πάσχα, καὶ ἑτοίμους ὄντας περὶ τὴν ὁδοπορίαν . . . . ἑτοιμότητος γὰρ καὶ τὸ ἐσθίειν μετὰ σπουδῆς, καὶ τὸ ὑποδεδεμένον ἐσθίειν (signum siquidem praeparationis est, cum festinatione, et calciatis pedibus comedere. Hieronymus, comment. in h. l.) ὁ μὲν οὖν ὁδεύων, ὑποδεδέσθω· ὁ δὲ φθάσας ἐπὶ τὴν ἁγίαν γῆν, ὑπολυέσθω. διὰ τοῦτο ὁ μὲν μὴ Ἀπόστολος, ὑποδεδέσθω τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ Εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης· ὁ δὲ Ἀπόστολος, μηκέτι ὑποδήματα αἰρέτω εἰς ὁδόν.

[2]) Vgl. Lindauer, De Polybii vocabulis militaribus. Programm des königl. Ludwigs-Gymnasiums in München 1888/89 p. 13: Polybius habet saepius θυρεός, quod apud Homerum est saxa in porta collocatum.

[3]) Vgl. Lobeck ad Phrynich p. 366 und Wettstein z. St.

σβέσαι — mit welchem ihr alle feurigen Geschoße des Bösen auslöschen könnet.

Der Apostel lebt ganz in der Vorstellung der antiken Kampfweise, die er, wie man sieht, genau kennt. Er kennt die sogenannten malleoli, diese Brandpfeile, welche mit Werg oder anderem brennbaren Stoffe umwickelt waren und dann angezündet wurden, um irgend einen Gegenstand in Brand zu stecken (Herodot VIII, 52; Arrian. Anab. II, 18; Thucydid. II, 75).[1] Ebenso kennt er die Art und Weise, wie man sich dieser furchtbaren Angriffswaffe zu erwehren pflegte. Man hatte die Schilder so hergestellt, daß sie kein Feuer fingen, indem man sie teils mit Leder, teils mit Erz überzog.[2] Auf diese Weise prallten die Pfeile wirkungslos ab und erloschen, sobald sie mit dem Schilde in Berührung kamen oder wenigstens, sobald sie zur Erde fielen.

Man hat gefragt, auf welche speziellen Angriffe Paulus mit τὰ βέλη τὰ πεπυρωμένα wohl anspiele? Man dachte an die Flamme der concupiscentia carnalis (Chrysostomus, Theophylakt, Oekumenius, Thomas von Aquin), andere dachten an Angriffe auf den Glauben, an Verzweiflungsgedanken u. s. f. Solche Fragen sind müßig, da Paulus nicht einzelne Christen vor einzelnen Lastern warnen will, sondern im ganzen Abschnitte es sich um das eine Thema handelt: der Christ überhaupt hat zu kämpfen und sein Kampf gilt den Geistern der Bosheit (V. 12), die auf jede Art, nicht bloß mittelst der Begierlichkeit oder eines anderen ausschließlichen Reizmittels ihre Angriffe bewerkstelligen. Demnach muß auch in unserem Satze πάντα τὰ βέλη in möglichst allgemeinem Sinne genommen und auf teuflische Angriffe überhaupt bezogen werden. Daß Paulus als Bild dieser Angriffe gerade die Brandpfeile wählte, geschah in der Absicht, die Leser zu überzeugen, daß der Glaube sie schütze, auch wenn der Teufel mit der stärksten und gröbsten Waffe gegen sie ankämpfe.

Ueber τοῦ πονηροῦ vgl. die Erklärung zu V. 12.

V. 17: καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε —

Der Uebergang der Participialkonstruktion in eine Form des Verbi finiti (ebenso 1, 20) kommt bei den Griechen öfters vor, besonders bei Sätzen, die durch καί angereiht sind, vgl. Kühner § 490, 4.

Das substantivierte Neutrum τὸ σωτήριον kommt in der profanen wie biblischen Literatur häufig vor, absolut im Sinne von Heil steht es in der letzteren aber nur hier und Jes. 59, 17; dies und, wie schon oben bemerkt, die Verwendung ein und desselben Bildes περικεφαλαία, lassen

[1] Eine ausführliche Beschreibung gibt Wolf in den Curae philologicae zu unserer Stelle (t. IV p. 158).

[2] Wolf, Curae IV p. 160.

fast keinen Zweifel mehr übrig, daß Paulus die Stelle bei Isaias vor sich hatte.

In der Deutung des Genitivs τοῦ σωτηρίου gehen die Erklärer auseinander. Mit Rücksicht auf 1. Thess. 5, 8: ἐνδυσάμενοι . . . περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας — worin sie nur den klareren Ausdruck sehen, nehmen die einen σωτήριον für „Hoffnung des Heils", so Thomas von Aquin, der schlechtweg sagt: Spes autem dicitur galea, quia sicut galea est in capite, ita caput virtutum moralium est finis: et de hoc est spes. Ebenso Oekumenius und Estius. Andere halten σωτηρίου für ein substantiviertes Masculinum und deuten es auf Christus, so Theodoret, Haymo, Thomas de Vio, Justiniani u. a.

Wieder andere nehmen σωτηρίου zwar als Neutrum, fassen aber den Genitiv als Gen. objectivus im Sinne von „Helm zum Heile", so Chrysostomus und Theophylakt. Es ist aber σωτηρίου wieder Gen. appositivus, wie ihn schon Theodor von Mopsueste richtig erklärt hat: habebitis illam salutem quae est a Deo, quae et pro galea communiet vos (ebenso Thomas de Vio).

σωτήριον ist das christliche Heil. Wer im Besitze desselben ist, ist zwar ebenso wie andere mancherlei Angriffen und Gefahren ausgesetzt, aber er hat das vor ihnen voraus, daß er niemals tötlich getroffen werden, niemals in den Gefahren untergehen kann. Freilich wird dabei vorausgesetzt, daß er sich dieses Heiles auch als eines Schutzmittels wirklich bedient, d. h. dasselbe sich innerlich angeeignet hat, wie ja auch der Helm seinen Zweck als Schutzwaffe für den edelsten und verwundbarsten Körperteil nur erfüllen kann, wenn er dem Haupte fest anliegt, es ringsum, wie schon sein Name — περικεφαλαία — sagt, einschließt und deckt, so daß keine Stelle bloß bleibt. Daher die Aufforderung des Apostels: δέξασθε nehmet an, nämlich von Gott und zu dem von Gott gewollten Zwecke, daß euch das christliche Heil wirklich zum Heile sei — ita ut vulnus a diabolo in locis vivacibus (= vitalibus) minime percipiatis (Theodor von Mopsueste).

καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ —

τοῦ πνεύματος ist Gen. originis, der Geist gibt das Schwert und das Schwert ist das Wort Gottes. ὅ geht nicht auf πνεῦμα, sondern auf μάχαιρα, das Neutrum steht vermöge der Congruenz mit dem prädikativen Substantive ῥῆμα.

Das Wort Gottes ist die christliche Lehre (praedicatio Thomas von Aquin), in ihr spricht (Matth. 10, 20: τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν) und durch sie wirkt (τὴν δὲ ἐνέργειαν τοῦ πνεύματος ῥῆμα θεοῦ προσηγόρευσε Theodoret)[1]) der Geist

[1]) In gleichem Sinne Theodor von Mopsueste: καλῶς τὸ „ὅ ἐστιν ῥῆμα

Gottes, darum ist sie sein Schwert. Sie ist aber ein Schwert, weil sie nach Hebr. 4, 12 das innerste Mark der Seele durchhaut, das Gute und Böse in ihr, die höheren und niederen Kräfte schonungslos trennt und sondert, die Gewissen aufrüttelt und alte Gewohnheiten, tiefgewurzelte Neigungen vom blutenden Herzen wegschneidet.

Der Ausspruch des Apostels erinnert an das im Buche Kohelet gebrauchte Bild, wo das Wort Gottes im Munde der Weisen mit „Stacheln und Nägeln" verglichen wird, welche tief in die Seelen dringen (Eccle. 12, 11).

Ein Schwert ist aber das Wort Gottes, die christliche Lehre auch noch nach einer anderen Seite, nach ihrem äußeren Wirken. Wer die Kraft der christlichen Lehre warm und voll in sich fühlt, wer den ganzen Zauber der christlichen Ideen auf sich wirken läßt, den drängt es, dafür auch lautes und offenes Geständnis abzulegen. Jedes freimütige Bekenntnis der christlichen Ueberzeugung ist aber ein Kampf für die Wahrheit und die beste und stärkste Waffe, die eigentliche Trutzwaffe, das Schwert, ist in diesem Kampfe offenbar die, welche der Geist der Wahrheit selbst dem Christen in die Hand gibt, sein Wort.

Soll indes der Kampf Erfolg haben, so ist es nicht genug, daß man die beste Waffe hat, es gehört dazu noch, daß man diese beste Waffe auch richtig handhabt. Mithin muß die Waffe des Geistes auch nach der Intention des Geistes gebraucht werden. Daher die weitere Mahnung:

V. 18: διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι κ. τ. λ.

Eingedenk seiner persönlichen Ohnmacht, seiner gänzlichen Abhängigkeit von Gott verläugnet der Christ den Charakter seiner Waffen als Gottes Waffen niemals und darum wendet er sich in demselben Geiste (vgl. Röm. 8, 15. 26; Gal. 4, 6),[1]) der ihn mit Schutz- und Trutzwaffen ausgerüstet, bittend und flehend an die Gottheit, um ihres Beistandes sicher zu sein.

Der Umfang dieser Verpflichtung ist aber ein sehr weiter, denn der Christ soll bei seinen Gebeten nicht bloß das eigene Interesse im Auge haben, sondern das Gesamtinteresse, darum sollen die Leser nicht

---

θεοῦ". εἰς παράστασιν τοῦ δυνατοῦ τῆς ἐνεργείας τοῦ πνεύματος· ῥῆμα γὰρ θεοῦ λέγει ἀντὶ τοῦ „θεοῦ ἐνέργεια" (ed. Swete I p. 193). Severinus: μάχαιραν δὲ τοῦ πνεύματος εἶπεν, τὴν τιμωρητικὴν ἐνέργειαν τοῦ Πνεύματος (Caten. ed. Cramer VII, p. 221).

[1]) Severinus: „προσευχόμενοι (ἐν) πνεύματι" εἶπε .... καθ' „ὃ δεῖ προσεύξασθαι οὐκ οἴδαμεν, φησὶν ἀλλαχοῦ, αὐτὸ τὸ Πνεῦμα ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν". (Röm. 8, 26). Caten. ad. Cramer VII p. 222.

nur für sich, sondern für „alle Heiligen", für alle Christen beten. Das gilt dem Apostel für so selbstverständlich, daß er diese doppelte Gebetspflicht auch im sprachlichen Ausdrucke (Mangel einer Uebergangspartikel) nur als eine einzige behandelt.

καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων —

Die Worte ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει geben besondere Eigenschaften des „Gebetes im Geiste" an, nämlich Wachsamkeit und Beharrlichkeit, während die δέησις in περὶ πάντων τῶν ἁγίων ihre nähere Bestimmung erhält.

Im V. 19 wendet sich Paulus mit der Bitte an die Leser, sie möchten doch auch seiner Person in ihren Gebeten gedenken.

καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ —

καί drückt wohl nicht eine Steigerung aus (Eadie, Schmidt-Meyer, vgl. Winer § 58, 3 S. 407), sondern entspricht unserem: so auch (im Lat. et, atque) vgl. Kühner zu Anab. I, 9, 6 p. 51. Der Gedanke ist also einfach: „betet für alle Christen und so auch für mich".

ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου —

Bleibt man beim strengen Wortlaute, so kann man aus diesen Worten nur den Sinn herausfinden: Die Leser sollen beten, daß dem Apostel, wenn und so oft er den Mund aufthut, das Wort gegeben werde. Auf δοθῇ liegt der Nachdruck. Deutlich klingt in ihm die Verheißung Christi nach: δοθήσεται ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσετε (Matth. 10, 19). Der aber das Wort geben wird, ist nach derselben Versicherung Christi der Vater (Matth. 19, 20). Wenn aber der Vater durch den Mund des Apostels spricht, dann kann die Rede nur eine freimütige sein, daher:

ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου, —

Ueber παρρησία vgl. die Erklärung zu 3, 12, γνωρίσαι ist Infinitiv der Absicht (vgl. Erklärung zu πρὸς τὸ δύνασθαι in V. 11 S. 272).

τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου = das Geheimnis, welches den Inhalt des Evangeliums bildet und worüber sich Paulus in den ersten drei Kapiteln ausführlich verbreitet hatte. Es ist dort, wie wir sahen, der ganze Umfang der christlichen Offenbarung beschrieben worden und zugleich hatte der Apostel die Leser mit seiner amtlichen Stellung zu ihr bekannt gemacht (3, 7—9). Auch im folgenden Verse erwähnt er dieser seiner Stellung nochmals, dießmal mit dem Zusatze ἐν ἁλύσει.

V. 20: ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι ὡς δεῖ με λαλῆσαι.

Was der Apostel hier sagt, gibt der Gebetsempfehlung das dring-

gendste Motiv. Er bedarf der Fürbitte der Gläubigen, umsomehr als er in Fesseln ist und trotzdem seines Amtes, die christliche Offenbarung zu verkünden, walten muß.

ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι ist dem ἵνα μοι δοθῇ λόγος . . . ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι parallel, aber nicht so, als ob beide Sätze das nämliche aussagten, da es sich hier nicht mehr um das freimütige Reden überhaupt, sondern darum handelt, wie Paulus diesen Freimut in der Rede bethätige. ὡς δεῖ με λαλῆσαι ist also eine nähere Bestimmung zu παρρησιάσωμαι, nicht zu πρεσβεύω, wie der heil. Chrysostomus annimmt. Er denkt sich den Zusammenhang so: „. . . . wofür ich Gesandter bin in Fesseln, damit ich hierin Freimut bewähre, wie ich reden soll;" aber ἐν αὐτῷ kann nur auf ὑπὲρ οὗ beziehungsweise auf τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου gehen, weil nach V. 19 eben dieses Geheimnis des Evangeliums Object der freimütigen Rede ist. ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι hat folglich den Sinn: damit ich beschäftigt mit dem Geheimnis des Evangeliums Freimut bewähre. Ueber ἐν im Sinne von „beschäftigt sein mit etwas" vgl. Kühner § 431, 1 A.

V. 21—22: Persönliches.

V. 21: Ἵνα δὲ καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε[1]) τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω, πάντα γνωρίσει ὑμῖν[2]) Τύχικος ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ,

V. 22: ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.

V. 21: Damit aber auch ihr wisset meine Lage, was ich mache, wird euch Tychikus, der geliebte Bruder und treue Diener im Herrn, alles berichten,

V. 22: den ich zu euch gerade deshalb geschickt habe, damit ihr erfahret, wie es nun um uns stehe und er eure Herzen tröste.

V. 21: An die Kolosser schrieb Paulus (4, 7—8): Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ,

ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.

Diese wörtliche Uebereinstimmung und die Gleichzeitigkeit der beiden

[1]) text. rec.: εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς mit B. K. L. Syr. (utr.) Arm. Aeth. Chrysostomus, Damascenus, Hieronymus, Ambrosiaster. Unsere L. A. nach L. T. Tr. W.-H. (Gt.) mit ℵ. A. D. E. F. G. P. It. Vulg. Goth. Euthalius, Theodoret, (Cod. Tepl.: „Wan daz ir auch wisst").

[2]) γνωρίσει ὑμῖν (gegenüber der Recepta = L. A.: ὑμῖν γνωρίσει) ist bezeugt durch ℵ. B. D. E. F. G. P. Minuskeln, It. Vulg. (Cod. fuldensis; Codd. amiatinus und tolet: nota nobis faciet). Kop. Arm. Goth. Ambrosiaster.

Briefe lassen, sollte man meinen, keinen Zweifel mehr übrig, wie καὶ ὑμεῖς zu verstehen sei. Indem Paulus die Worte des einen Briefes ohne Abstrich in den anderen herübernahm, ergab sich von selbst die Gleichstellung der beiderseitigen Leser, ausgedrückt in dem comparativen καί. Somit denkt Paulus neben den mit καί eingeführten Lesern auch an die Kolosser (Hieronymus, Estius, Justiniani; Harleß, Viggers und Meyer).

Diese Auffassung empfiehlt sich entschieden besser als die von Rückert, Matthies, Alford und Eadie vertretene, der zufolge καί mit bezug auf Paulus selbst zu nehmen sei und zwar in dem Sinne: ich weiß, wie es mit meiner Angelegenheit steht und wie ich mich befinde, damit aber auch ihr es wisset u. s. w. (Rückert, Matthies) oder: ich habe mich bisher eingehend mit euren Angelegenheiten befaßt, demnach möget auch ihr andrerseits wissen, vorausgesetzt, daß es euch um diese Kenntnis zu thun ist, daß u. s. w. (Alford, Eadie). Ersteres ist widersinnig oder wer wird dem Apostel die lächerliche Aeußerung zutrauen: ich weiß, wie es mir geht, damit auch ihr es wisset, wie es mir geht u. s. w.? und letzteres ist ganz gegen den Wortlaut der Stelle, wie ein einfacher Blick in den Text jeden überzeugen kann.

Man kann nun allerdings gegen unsere Ansicht einwenden, daß, wenn καί mit bezug auf die Kolosser zu verstehen sei, die Adressaten des Epheserbriefes auch vom Kolosserbriefe Kenntnis erlangen mußten, denn jeder Leser sollte doch wissen, auf wen der Apostel mit καί anspiele. Darauf antworten wir, wer es wissen wollte, wird es vom Ueberbringer des Briefes auch erfahren haben. Daß Tychikus dadurch veranlaßt war, auch den Inhalt des Kolosserbriefes mitzuteilen, ist damit noch nicht gesagt. Und selbst wenn man in Ephesus diesen Inhalt erfahren hätte, wäre der dorthin bestimmte Brief keineswegs zwecklos oder überflüssig geworden, denn trotz der vielen Parallelen, welche die beiden Briefe aufweisen, sind sie doch im Wesen sehr verschieden. Der Kolosserbrief behandelt die Prinzipalität der Person Christi mit ausgesprochen apologetischer, beziehungsweise polemischer Tendenz. Die durchschlagenden Gedanken sind darum bei ihm wesentlich andere als in unserem Briefe.

Wenn man ferner unserer Ansicht entgegenhält, daß sie die Priorität des Kolosserbriefes voraussetze, was aber gewichtige Gründe gegen sich habe, so erwidern wir, daß diese Gegengründe bei näherem Lichte besehen, diese Bedeutung nicht haben, die man ihnen zuschreibt. Man beruft sich unter anderem auf das Fehlen des Namens Timotheus an der Spitze unseres Briefes und schließt daraus, daß Timotheus zur Zeit der Abfassung unseres Briefes noch nicht an der Seite des Apostels gewesen war,

wie er es war, als Paulus den Brief an die Kolosser und an Philemon schrieb (Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. 2. Auflage II, 365), aber dieser Schluß ist ebenso voreilig, wie der, weil dieser Name fehle, sei der Brief später abgefaßt worden, zu einer Zeit, wo Timotheus den Apostel wieder verlassen hätte; wer wird dies wissen können?

Wir dagegen sagen, war der Brief nach unserer Annahme an alle Christen gerichtet, wie sie von ganz Asien in Ephesus auf und zu gingen, wozu dann der Name des Timotheus an der Spitze des Briefes? Den Apostel drängte es, auch mit solchen Christen in Verbindung zu treten, die ihm persönlich unbekannt waren und dies waren wohl die meisten, welche in Ephesus Jahr aus Jahr ein zukehrten. Das Bindemittel, das er solchen ihm fremden Christen gegenüber anwenden konnte, war lediglich seine apostolische Autorität, an deren Anerkennung ihm alles gelegen sein mußte. Darum beruft er sich zu ihrer Beglaubigung auf den ausdrücklichen Willen Gottes (1, 1) und speziell zu gunsten seiner Lehrautorität auf die ihm gewordene Privatoffenbarung (3, 3). Was sollte also in einem solchen Falle die Erwähnung des Timotheus für einen Zweck haben? Doch nicht, um die Autorität des Apostels zu stützen oder den Eindruck seiner Worte zu erhöhen? —

Allerdings kannte Paulus auch die Kolosser nicht von Angesicht und dennoch steht der Name des Timotheus neben dem des Apostels an der Spitze des Kolosserbriefes, aber hier lag die Sache doch wesentlich anders. War auch Paulus niemals, wenigstens nicht vor Abfassung des Kolosserbriefes, in Kolossä, so stand er doch mit dieser Gemeinde seit ihrer, wahrscheinlich durch ihn selbst veranlaßten, Gründung im regsten geistigen Verkehre. Das ergibt sich aus dem innigen Verhältnisse, das zwischen ihm und Epaphras, seinem Schüler und Vorsteher der Gemeinde, bestand (Kol. 1, 7; 4, 12—13), ferner aus den nahen Beziehungen, die Paulus mit einzelnen hervorragenden Mitgliedern dieser Gemeinde unterhielt, wie mit Philemon, Appia, Archippus, dann daraus, daß einige seiner engeren Freunde, wie Aristarchus, Markus, Barnabas, Jesus Justus, Lukas, Demas (Kol. 4, 10. 11. 14. 17; Philem. 24) in Kolossä gut bekannt waren und endlich aus dem ganzen Tenor des Briefes, der in demselben warmen, herzlichen Tone abgefaßt ist, wie Paulus an die ihm nahestehenden Gemeinden zu schreiben pflegte. Diese besondere Stellung des Apostels zur Kolossergemeinde berechtigt nun auch zu der Annahme, daß Timotheus, sein beständiger Begleiter, in Kolossä kein Fremdling war, wenigstens sein Name dort wohl bekannt war, damit war aber schon hinreichend seine Erwähnung im Kolosserbriefe motiviert.

τὰ κατ' ἐμέ eigentlich „das in Beziehung auf mich" könnte an sich auf die Angelegenheit gehen, deretwegen Paulus gefangen saß

(vgl. Act. 25, 14 τὰ κατὰ τὸν Παῦλον), allein der Zusatz τί πράσσω zeigt deutlich, wie es gemeint sei. Da τί πράσσω die nähere Bestimmung zu τὰ κατ' ἐμέ bildet, so kann dieses nur heißen: „meine Lage, Umstände" (vgl. Passow I, 1190b) wie Phil. 1, 12; Kol. 4, 7 (vgl. Tobias 10, 8; 1. Esdr. 1, 24 ed. Loch. p. 438b).

Wolf in den Curae (tom. IV p. 164) bezieht τὰ κατ' ἐμέ auf die Lage, dagegen τί πράσσω auf die Beschäftigung des Apostels, letzteres verfehlt, denn welches Interesse mochten die Leser, zumal die Fremden, daran haben, zu erfahren, womit Paulus seine Zeit im Gefängnisse zubrachte? Außerdem spielte der Ausdruck in der Conversation der Griechen dieselbe Rolle, wie bei den Lateinern quid agis? bei uns Deutschen: „was machst du? wie geht es dir?" bei den Engländern: "how do you do?" (vgl. Kühner § 373, 2; Krüger § 46, 5 A. 11). Endlich gibt einen deutlichen Fingerzeig über die Bedeutung des τί πράσσω der folgende V. 22, demgemäß der Ueberbringer der persönlichen Nachrichten Pauli, Tychikus, die Leser des Briefes wegen des Apostels beruhigen sollte, was offenbar nur mit bezug auf seine Lage und nicht auf seine Beschäftigung gemeint sein kann.

Τύχικος — Tischendorf und Gebhardt schreiben Τυχικός; nach der Regel ist unsere Schreibart. Bei Adjectiven, welche die Bedeutung eines Eigennamens annehmen, wird gewöhnlich, um den Unterschied zu kennzeichnen, der Ton verändert, also hier aus dem Oxytonon ein Properoxytonon (vgl. Kühner § 84 (I, 256), Winer § 6, 1, l. S. 50).

Wir begegnen dem Namen des Tychikus zum ersten Male Act. 20, 4 bei Gelegenheit der dritten Missionsreise des Apostels Paulus, wo Tychikus unter den Reisegefährten desselben aufgeführt ist. Der Apostel hatte Griechenland, beziehungsweise Achaja (Act. 19, 12; 20, 1) und Macedonien durchzogen und war auf dem Rückwege nach Syrien (Act. 20, 3) begriffen. Tychikus hatte mit einigen anderen Gefährten den Apostel in Macedonien (vielleicht in Philippi) verlassen und war nach Troas vorausgegangen (Act. 20, 5). Von nun an verschwindet er ganz aus der Apostelgeschichte. Dagegen wird er außer an unserer Stelle auch noch Kol. 4, 7 aufgeführt; er war also zur Zeit der ersten römischen Gefangenschaft an der Seite des Apostels. Aber nunmehr mußte Tychikus den Apostel auf längere Zeit verlassen, wie lange, wissen wir nicht und ebensowenig, ob er bei seiner Rückkehr zum Apostel denselben noch in Rom als Gefangenen oder schon im Stande der Freiheit und anderwärts angetroffen hatte. Nur soviel ist sicher, daß er vor Abfassung des Titusbriefes wieder um Paulus war (vgl. Tit. 3, 12) und ebenfalls vor Abfassung des zweiten Timotheusbriefes (vgl. 2. Tim. 4, 12), also wohl zur Zeit der zweiten römischen Gefangenschaft. Dabei gehen

wir allerdings von der doppelten Ansicht aus, daß 1. der Titusbrief nicht *vor*, sondern *nach* der ersten römischen Gefangenschaft entstand und daß 2. der zweite Timotheusbrief in der That zur Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft nötigt. Ueber beide Ansichten wollen wir uns kurz näher äußern.

Aus dem Eingange des Timotheusbriefes (1, 5) ersieht man, daß Paulus den Titus auf Kreta zurückließ, um über die dortigen Gemeinden zu wachen und am Schlusse des Briefes (3, 12) sagte er, daß er in *Nikropolis zu überwintern gedenke*.

Diese zwei ganz bestimmten Angaben weisen den Titusbrief offenbar *über die Periode der Apostelgeschichte hinaus*.

Was die erste Angabe Tit. 1, 5 betrifft, so weiß die Apostelgeschichte von einem Aufenthalte Pauli auf Kreta nichts. Nun ist es freilich wahr, daß ein argumentum e silentio für sich allein nicht viel bedeutet, aber hier wird es von einem wichtigen Umstande unterstützt. Nach Tit. 3, 13 war Paulus mit Apollos schon bekannt. Diesen Apollos hatte er aber erst während seines zweijährigen Aufenthaltes in Ephesus kennen gelernt (Act. 18, 24; 1. Kor. 16, 12). Somit konnte die Reise Pauli nach Kreta erst in die Zeit *während oder nach seinem Aufenthalte in Ephesus* fallen. Letzteres ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil die Apostelgeschichte von diesem Aufenthalte an Paulus nicht mehr aus dem Auge läßt, seine Reiseroute genau beschreibt, aber von einer Reise nach Kreta nichts erwähnt. Wir müßten somit annehmen, daß Paulus einmal seinen Aufenthalt in Ephesus unterbrach, um in dem etwa 30 Meilen entfernten Kreta zu predigen. Nun sagt aber die Apostelgeschichte, daß Paulus während seines Aufenthaltes in Ephesus denen, die in *Asia* wohnten, gepredigt habe (Act. 19, 10), Kreta liegt aber in Europa; ferner heißt es in der Apostelgeschichte (19, 9), daß Paulus „*täglich*“ (καθ' ἡμέραν) in Ephesus christlichen Unterricht erteilt habe, woher sollte er nun die Zeit genommen haben zu der großen Reise nach Kreta? Somit müssen wir das Datum des Titusbriefes unter die Zeit des ephesinischen Aufenthaltes Pauli herabsetzen.

Zu dieser Zeitbestimmung nötigt uns auch die zweite Angabe im Titusbriefe (3, 12), der zufolge Paulus, wie schon bemerkt wurde, beabsichtigte, in Nikropolis zu überwintern und wobei er zugleich die Ankunft des Tychikus anmeldete. Also war er, da er den Brief schrieb, mit Tychikus schon bekannt. Wie gleichfalls schon erwähnt worden ist, taucht der Name Tychikus in der Apostelgeschichte erst am Ende der dritten Missionsreise Pauli (Act. 20, 6) auf und das wird wohl auch die Zeit sein, wo Paulus mit Tychikus zum ersten Male bekannt geworden ist. Tychikus begleitete den Apostel bis Troas. Sollte Paulus ihn von dort

nach Kreta geschickt haben und der Titusbrief aus dieser Periode stammen? Das ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil der siebentägige Aufenthalt Pauli in Troas in das Frühjahr 58 fiel (vgl. Act. 20, 16), wie hätte er damals schon so bestimmt sagen können, wo er im Winter sei, zumal er des festen Glaubens war, daß seiner in Jerusalem schlimme Dinge harrten (vgl. Act. 20, 23 ff.)? Und noch weniger konnte er dieß sagen, als seine Ahnungen sich erfüllt hatten und er in Cäsarea gefangen saß, denn einmal konnte er gar nicht wissen, wie lange seine Gefangenschaft währe und dann war er von dem Augenblicke an, wo er an den Kaiser appelliert hatte, schon gar nicht mehr in der Lage, eine Ueberwinterung in Nikropolis zu beabsichtigen, da ihm ja die Reise nach Rom bevorstand.

Somit können wir dem Briefe nur die Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft Pauli zuweisen.

So sicher uns dieses Datum erscheint, ebenso zuversichtlich halten wir an der Thatsache einer zweiten römischen Gefangenschaft Pauli auf grund des zweiten Timotheusbriefes fest. Die Gründe sind kurz folgende:

1. Paulus leidet wie ein Verbrecher: 2, 9;

2. er fühlt die Nähe seines Todes: 2, 6.

Diese Umstände passen nur auf die zweite Gefangenschaft, denn die erste war nur die Haft eines Appellanten, auch hatte er dort die feste Zuversicht eines glücklichen Ausganges (vgl. Philem. V. 22).

3. 2. Tim. 4, 20 schreibt Paulus: „Den Trophimus habe ich in Milet zurückgelassen." Nun ersehen wir aber aus der Apostelgeschichte (20, 4 und 21, 29), daß Trophimus den Apostel über Milet hinaus nach Jerusalem begleitet hatte, folglich kann der Vorgang, den Paulus hier im Auge hatte, nicht mehr in die Periode der Apostelgeschichte fallen.

4. Wenn endlich Paulus 2. Tim. 4, 13 den Timotheus bittet, er solle ihm den Mantel und die Bücher mitnehmen, die er in Troas gelassen habe, so hat dies nur einen Sinn, wenn Paulus Troas außer bei der Act. 20, 4 erwähnten Gelegenheit noch einmal besucht hatte, denn auf jenen ersten Besuch folgte die zweijährige Gefangenschaft in Cäsarea und dann jene in Rom und wie ist es denkbar, daß Paulus erst hier sich erinnert hätte, er habe seinen Mantel und seine Bücher in Troas gelassen und erst jetzt das Bedürfnis darnach empfunden hätte?

Aus diesen Gründen und weil wir mit der gesamten katholischen Welt an der Echtheit der Pastoralbriefe festhalten, ist uns die zweite römische Gefangenschaft Pauli in keiner Weise mehr zweifelhaft. Somit fällt zwischen den Epheserbrief und die beiden Pastoralbriefe, in welchen Tychikus erwähnt wird, ein mehr oder minder großer Zeitabschnitt, innerhalb dessen Tychikus seine frühere Stelle an der Seite des Apostels wieder eingenommen hatte.

In welchem Ansehen Tychikus bei Paulus stand, verraten uns die Prädikate, die er von ihm empfing. Paulus nennt ihn ἀγαπητὸς ἀδελφός und πιστὸς διάκονος. Beide Prädikate beziehen sich auf das Verhältnis des Tychikus zum Apostel (vgl. Kol. 4, 7), aber dieses Verhältnis erhält ein höheres, rein christliches Gepräge durch den Zusatz ἐν κυρίῳ. Christus ist der Ausgangspunkt und Zielpunkt, Motiv und Zweck der Bruderliebe wie des Dienstverhältnisses. Derselbe christliche Glaube und dieselbe christliche Tendenz beseelt Paulus und Tychikus, darum sind sie Brüder in Christo. Auch ist Tychikus aus keinem anderen Grunde und zu keinem anderen Zwecke Gehilfe des Paulus geworden, als um Christi willen.

Aber nicht bloß dieses ethische Verhältnis ist mit ἐν κυρίῳ angedeutet; im Munde des Apostels Paulus, der, wie wir sahen (vgl. die Erklärung zu 1, 23 und 4, 15—16) eine so lebensvolle Auffassung von Christus dem Haupte hatte, der zufolge jeder wahre Christ in vollkommener Lebens- und Leibeseinheit mit Christus sich befindet, bedeutet ἀδελφὸς ἐν κυρίῳ kein bloß nachgebildetes, sondern ein mystisch-geistiges, reales Verhältnis. Ebenso bedeutet διάκονος ἐν κυρίῳ kein Dienstverhältnis, das zwar um Christi willen eingegangen wurde, aber in der Ausübung nur menschliche Interessen, hier die des Paulus verfolgt, sondern das nur in Christus sich bewegt, d. h. Christus ist das Dienstobject, ihm ausschließlich gilt die Diakonie, wenn sie auch äußerlich besehen auf den Willen eines Menschen hin sich in Vollzug setzt.

Tychikus hatte sich bisher als „treuer Diener im Herrn" bewährt, darum sollen die Leser ihm auch unbedingtes Vertrauen entgegenbringen bezüglich des Auftrages, dessen er sich ihnen gegenüber zu entledigen hatte.

V. 22: ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.

Der Aorist ἔπεμψα steht mit Rücksicht auf die Empfänger des Briefes, wie regelmäßig in Briefen ἔγραψα (Winer § 40, 5, 2).

εἰς αὐτὸ τοῦτο — gerade deshalb, d. h. damit ihr meine Lage kennet, wie es mir geht (V. 21); τοῦτο weist auf Vorhergehendes zurück, das in ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν wiederholt ist, wohl zum deutlicheren Verständnis von παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.

Es mochten allerhand trübe Gerüchte in Asien über die Lage des Apostels in Umlauf gesetzt worden sein, welche geeignet waren, die Christen einzuschüchtern. Diesem Gefühle der Entmutigung arbeitete Paulus schon 3, 13 entgegen und hier neuerdings, indem er ausdrücklich versichert, Tychikus handle in seinem Auftrage, wenn er die Dinge wirklich schildere, wie sie sind und demgemäß ihren besorgten Herzen Trost bringe.

Hier nimmt der Brief auf einmal einen so vertraulichen Ton an, daß man versucht ist, zu glauben, Paulus wende sich jetzt an persönlich Bekannte. Aber dieselben Worte finden sich auch Kol. 4, 8, obwohl Paulus die Kolosser von Angesicht nicht kannte. Er durfte an Fremde so schreiben, weil er der Teilnahme aller aufrichtigen Christenherzen versichert war und weil er annehmen konnte, daß die Kunde von seiner schon mehrere Jahre währenden Gefangenschaft in die weitesten christlichen Kreise gedrungen war. Und da sicher auch in diesen Kreisen bekannt war, daß er nicht einsam seine Gefangenschaft vertrauere, sondern die Art derselben ihm eine gewiße freie Bewegung gestatte,[1]) da er ja die Besuche der Christen annehmen durfte (Act. 28, 30 vgl. 28, 17), so konnte Paulus seine Lage geradezu als Gemeindeangelegenheit behandeln und in diesem Sinne τὰ περὶ ἡμῶν schreiben.

V. 23—24: Schlußsegen.

V. 23: Εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη[2]) μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

V. 23: Friede den Brüdern und Liebe samt Glaube von Gott dem Vater und unserem Herrn Jesus Christus.

V. 24: ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ.

V. 24: Die Gnade mit allen, die unseren Herrn Jesus lieben unwandelbar.

---

[1]) Als civis Romanus befand sich Paulus in der sogenannten custodia militaris, welche darin bestand, daß der Gefangene einem oder mehreren, in der Regel zwei und zwar etwas älteren Soldaten übergeben wurde, die bei schwerer persönlicher Verantwortlichkeit dafür sorgen mußten, daß derselbe jeden Augenblick dem Gerichte überliefert werden konnte. Die Art der Bewachung war verschieden. In manchen Fällen wurde den Gefangenen eine solche Freiheit verstattet, daß sie, wenn auch unter den Augen ihrer Wächter, vollkommen ungehindert den gewöhnlichen Beschäftigungen ihres Lebens nachgehen konnten. In sehr vielen Fällen war es aber auch anders. Man ging nämlich so weit, den Gefangenen mit den ihn bewachenden Soldaten geradezu zusammenzuschließen und zwar nicht vorübergehend, sondern für die ganze Dauer der Gefangenschaft in der Art, daß, wenn die Wache aus zweien bestand, beide Hände des Gefangenen, wenn sie aus einem bestand, bloß die rechte Hand desselben an die linke Hand des Wächters gefesselt wurde, sonst aber das freie Herumgehen nicht gehindert war (Geib a. a. O. S. 563). Das erstere war der Fall bei Petrus, als er in Jerusalem gefangen saß (Act. 12, 6: Πέτρος κοιμώμενος μεταξὺ δύο στρατιωτῶν, δεδεμένος ἁλύσεσιν δυσί) und das Letztere bei Paulus in Rom. Nach Act. 28, 16 war ihm nur ein Soldat zur Bewachung beigegeben (ἐπετράπη τῷ Παύλῳ μένειν καθ' ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ) und nach allen Briefen, die aus der römischen Gefangenschaft stammen, befand er sich in „Fesseln und Banden", vgl. Kol. 4, 18; Eph. 6, 20; Philem. 10 und 13; Phil. 1, 7. 13. 14. 17.

[2]) Statt ἀγάπη steht bei A. ἔλεος, offenbar Glossem und zurückzuführen auf die Deutung der ἀγάπη als göttliche Liebe (vgl. die Erklärung).

V. 23: εἰρήνη hat hier nicht die Bedeutung von Eintracht (Theodoret, Oekumenius, Thomas v Aq.) wie 4, 3, sondern von Seelenfrieden wie 1, 2 (Origenes, Chrysostomus, Hieronymus neben der anderen Auffassung). Dieser Seelenfriede oder wie Origenes εἰρήνη umschreibt, „diese Ruhe und Heiterkeit des Gemütes, die von Erregung, Unruhe, Leidenschaft nichts weiß", ist die köstlichste Frucht des Gottesfriedens, sozusagen sein Niederschlag und darum ist es der allerbeste und allerschönste Wunsch, in den der Brief ausklingen konnte. Er ist der eigentliche christliche Wunsch, weil das christliche Heil vor allem in diesem Seelenfrieden sich äußert.

Der Friede, den die Engel verkündeten (Luk. 2, 14), den das Kreuz predigte und der auferstandene Erlöser als Erbe seiner Liebe der Welt schenkte (Joh. 20, 21), ist der himmlische Inhalt des Christentums, weil ein Vorempfinden des ewigen Friedens und darum des Christen höchstes Glück. Wer folglich dem Christen diesen Frieden wünscht, wünscht ihm das Beste, den Himmel auf Erden.

τοῖς ἀδελφοῖς — Diese allgemeine Anrede steht ganz vereinzelt und eben deshalb kann sie nicht zufällig sein. In allen anderen paulinischen Briefen wendet sich die Schlußformel direct an die Adressaten, indem der Schreibende sie mit μεθ' ὑμῶν (Röm. 16, 20; 1. Kor. 16, 21; Kol. 4, 18, vgl. 1. Tim. 6, 21; 2. Tim. 4, 22), μετὰ πάντων ὑμῶν (2. Kor. 13, 13; 2. Thess. 3, 17, vgl. Tit. 3, 15) oder mit μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; vgl. Philem. 25; Hebr. 13, 25) anspricht, während hier der Segenswunsch sich auf weitere Kreise erstreckt. Diese Eigentümlichkeit findet ihre hinlängliche Erklärung in der schon in der Einleitung näher besprochenen Bestimmung des Briefes (vgl. § 1, 3 S. 7).

καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως — ἀγάπη ist nicht die göttliche Liebe, (Thomas von Aquin), was schon wegen μετὰ πίστεως nicht angeht, sondern die Nächstenliebe. Dem inneren Seelenfrieden entspricht der Friede nach außen, die Menschenliebe, „denn wo Friede ist, da wird auch Liebe sein" (Chrysostomus). Aber nicht jede Liebe ist mit dem inneren Seelenfrieden so naturverwandt, sondern nur die Liebe, die auf dem Glaubensgrunde ruht, die christliche Bruderliebe, daher μετὰ πίστεως. Also nicht der Glaube ist Gegenstand des Wunsches (Thomas de Vio, Cadie), sondern die Liebe, welche der christliche Glaube im Gefolge hat, beziehungsweise haben soll.

Der Segenswunsch betrifft somit übernatürliche und spezifisch-christliche Güter, daher der Apostel sie auch hier wie 1, 2 auf das besondere Verhältnis zurückleitet, in das die Leser durch das Christentum zu Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus getreten sind.

Ueber ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ vgl. die Erklärung zu 1, 2.

V. 24: Entsprechend dem allgemeinen Charakter des Briefes wünscht Paulus schließlich allen, die Jesum Christum lieb haben, also allen Christen, soweit sie vom Briefe Kenntnis erhalten, den ganzen Umfang der christlichen Gnaden.

Der Artikel steht bei χάρις, weil der Schreibende alles, was zum Begriff christlicher Gnade gehört, zu einer bestimmten Einheit zusammenfaßt. Daß es sich hier aber wirklich um den Begriff christliche Gnade handelt, ergibt sich aus der Tendenz des Wunsches, die nur auf Christusliebende gerichtet ist.

ἐν ἀφθαρσίᾳ — Der Ausdruck macht Schwierigkeiten. Abzuweisen ist die Bedeutung „Unverdorbenheit" oder sittliche Integrität (Theodor von Mopsueste, Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oekumenius; Hieronymus, Haymo von Halberstadt; Erasmus, Cornelius a Lap., Estius u. a.) Denn in diesem Sinne kommt ἀφθαρσία weder in der profanen noch biblischen Literatur vor. Speziell bei Paulus begegnen wir dem Ausdrucke nur in dem Sinne von „Unvergänglichkeit" (Röm. 2, 7; 2. Tim. 1, 10, vgl. 1. Kor. 9, 25; 1. Tim. 1, 17) bezw. „Unverweslichkeit" (1. Kor. 15, 42, vgl. V. 52). An dieser Bedeutung haben wir festzuhalten.

Es frägt sich jetzt nur, was durch dieselbe näher bestimmt wird? Jedenfalls nicht χάρις, denn dies erlaubt schon die Wortstellung nicht. Auch gäbe diese Verbindung nur einen Sinn, wenn ἐν für εἰς stünde (Beza) oder ἐν ἀφθαρσίᾳ sich mit ἵνα ζωὴν ἔχωσιν ἐν ἀφθαρσίᾳ (Bleek, Olshausen) oder σὺν ἀφθάρτοις (andere Auffassung des Haymo von Halberstadt) umschreiben ließe, was beides aber sprachwidrig ist.

Auch die Erklärung, welche Harleß gibt, ἐν bezeichne das Element, in welchem die χάρις sich äußere, erregt Bedenken, denn wenn χάρις hier die christliche Gnade in ihrem ganzen Umfange bedeutet, was unzweifelhaft ist und wenn nach Harleß ἀφθαρσία ebenfalls „den Inbegriff der von Gott und Christus stammenden Heilsgüter" bezeichnet, dann würde der Apostel etwas sagen, was sich von selbst versteht und es ließe sich gar kein Grund zu der besonderen Hervorhebung denken, die der Ausdruck durch die Nachstellung empfängt.

ἐν ἀφθαρσίᾳ kann aber auch nicht mit Ἰησοῦν Χριστόν verbunden werden (Anselmus, Thomas de Vio, Wetstein, Semler u. a.), zwar nicht deshalb, weil diese Verbindung einen ungerechtfertigten Gegensatz zum »Christus humilis« enthielte (Harleß), denn diese Folgerung wäre erzwungen, sondern weil in diesem Falle der Artikel kaum fehlen dürfte (Winer § 20, 1).

Somit bleibt nur die Verbindung mit ἀγαπώντων übrig, doch nicht in dem Sinne, wie Justiniani meint: „welche den Herrn so lieben, daß sie zur Unvergänglichkeit gelangen", eine solche Ellipse anzunehmen, ist hier abgesehen von der schon besprochenen ungehörigen Umsetzung des ἐν in εἰς, ebenso wenig statthaft, wie vorher bei der Verbindung mit χάρις.

Eine ähnliche Deutung findet sich auch beim hl. Chrysostomus und Theophylakt (neben den anderen oben erwähnten). Sie nehmen ἐν causal und ἀφθαρσία deuten sie mit Darangabe des strengen abstracten Begriffes auf die „unvergänglichen Güter", so daß ἀγαπώντων ἐν ἀφθαρσίᾳ den Sinn erhält: „welche lieben um der unvergänglichen Güter willen" (ὑπὲρ τῶν ἀφθάρτων).

Sprachlich läßt sich gegen diese Deutung nichts einwenden, da ἐν in der That nicht selten zur Angabe eines thatsächlich vorliegenden Grundes dient (Winer § 48, 3c), was uns aber an ihr nicht gefällt, ist, daß sie die Liebe zum Herrn zu sehr vom Lohne abhängig macht.

Bleibt man beim streng abstrakten Begriffe von ἀφθαρσία, so liegt es nahe, den Ausdruck als adverbiale Bestimmung der Art und Weise, also = ἀφθάρτως zu fassen (vgl. Kühner § 431, 1 [3b]). Demnach meint der Apostel eine Liebe zum Herrn, die „unvergänglich", d. h. beständig, beharrlich, unwandelbar ist, jene bleibende Liebe, die Christus selbst seinen Jüngern so dringend ans Herz gelegt und der er seine Gegenliebe ebenfalls als bleibende Liebe verhieß: **„Bleibet in meiner Liebe!"** (Joh. 15, 9—10).

Druck von Fr. X. Seitz, München, Buttermelcherstraße 16.

BS2695 .H514
Der Ephesierbrief des hl. Apostels
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00063 9155